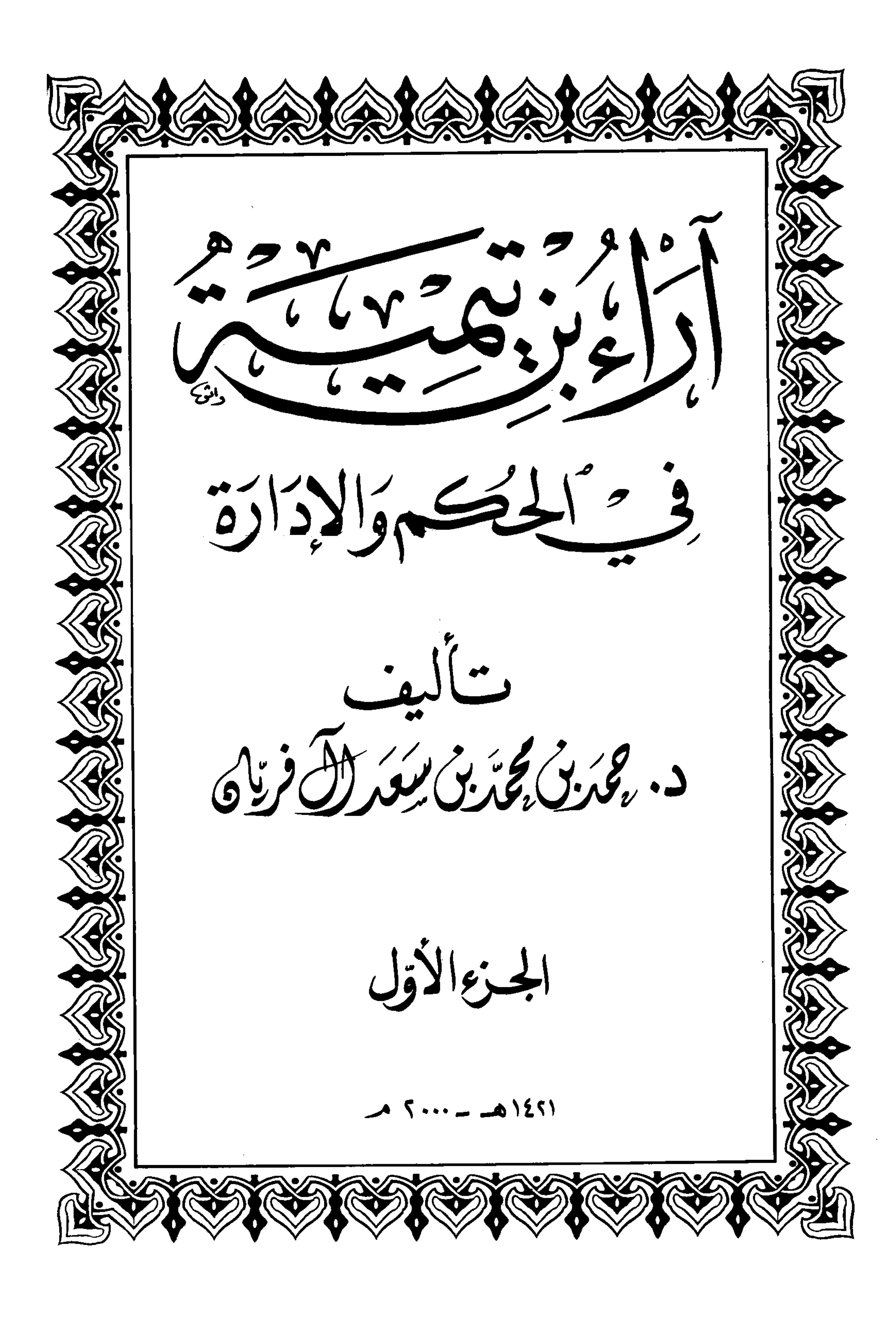


آراء ابن تيمية

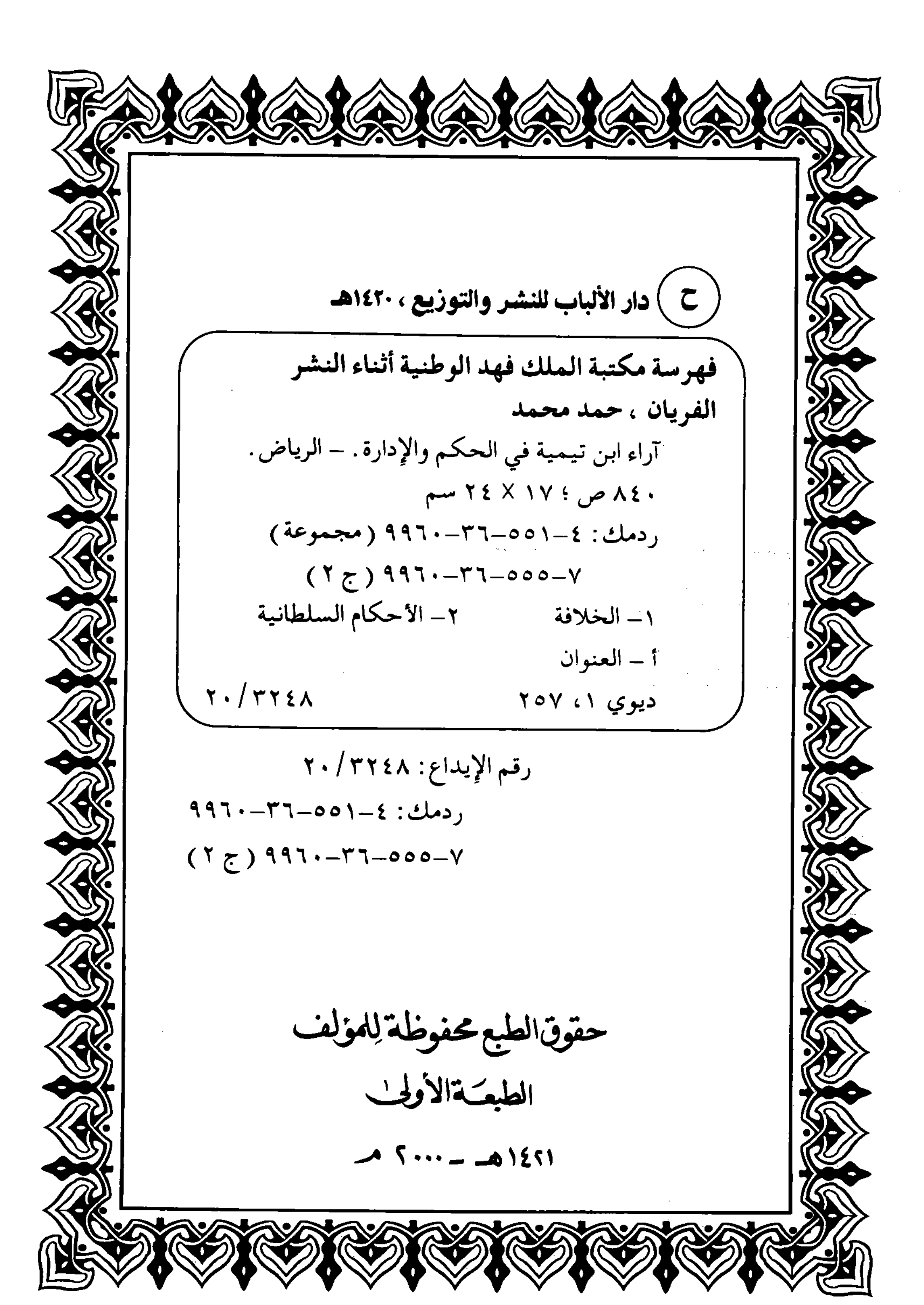
في الحكم والإدارة

تأليف

د. حمد بن محمد بن سعد آل فريان

الجزء الأول

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م



ح دار الألباب للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الفريان، حمد محمد

آراء ابن تيمية في الحكم والإدارة. - الرياض.

٨٤٠ ص؛ ١٧ X ٢٤ سم

ردمك: ٤-٥٥١-٣٦-٩٩٦٠ (مجموعة)

٧-٥٥٥-٣٦-٩٩٦٠ (ج ٢)

١- الخلافة ٢- الأحكام السلطانية

أ - العنوان

ديوي ١، ٢٥٧ ٢٠/٣٢٤٨

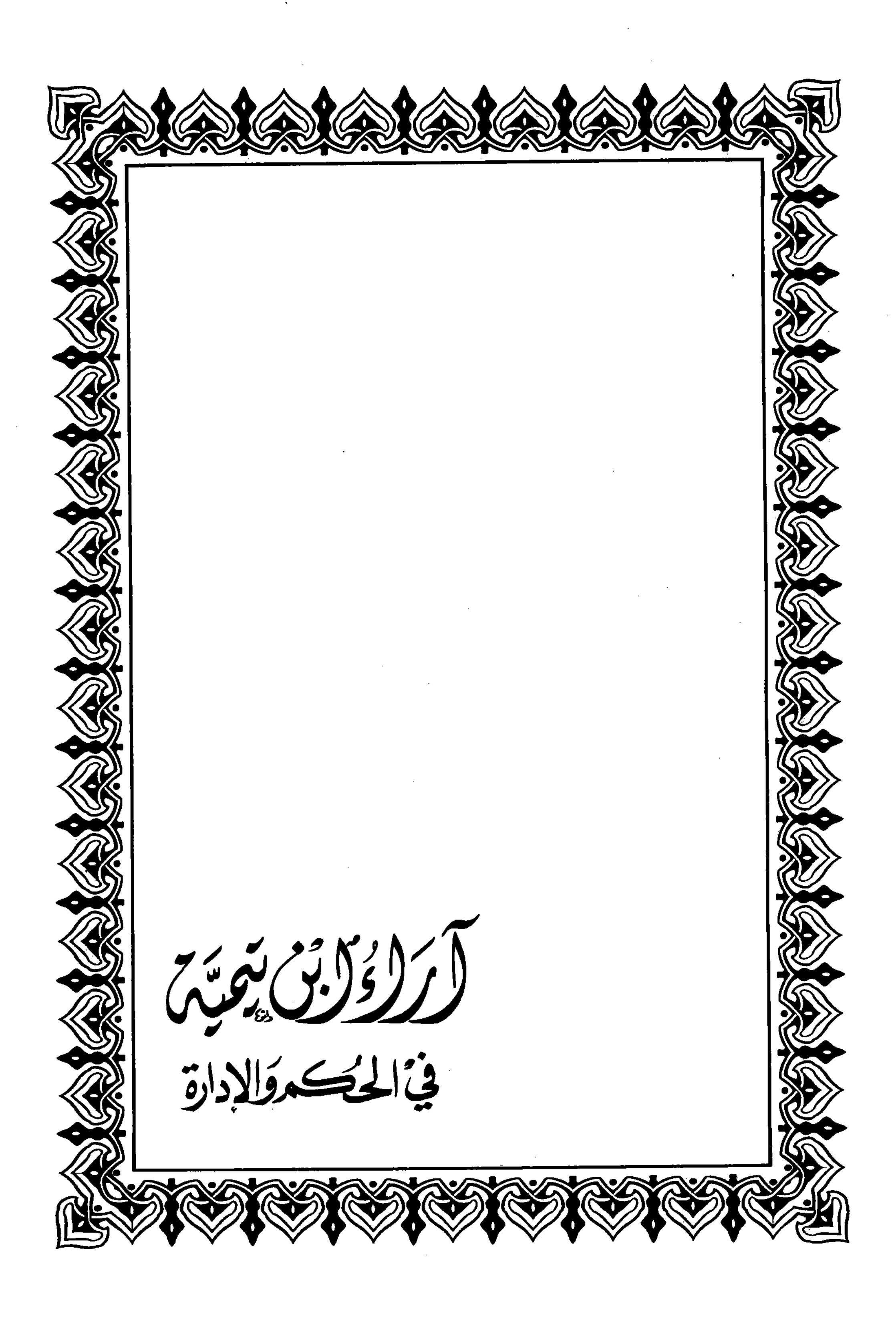
رقم الإيداع: ٢٠/٣٢٤٨

ردمك: ٤-٥٥١-٣٦-٩٩٦٠

٧-٥٥٥-٣٦-٩٩٦٠ (ج ٢)

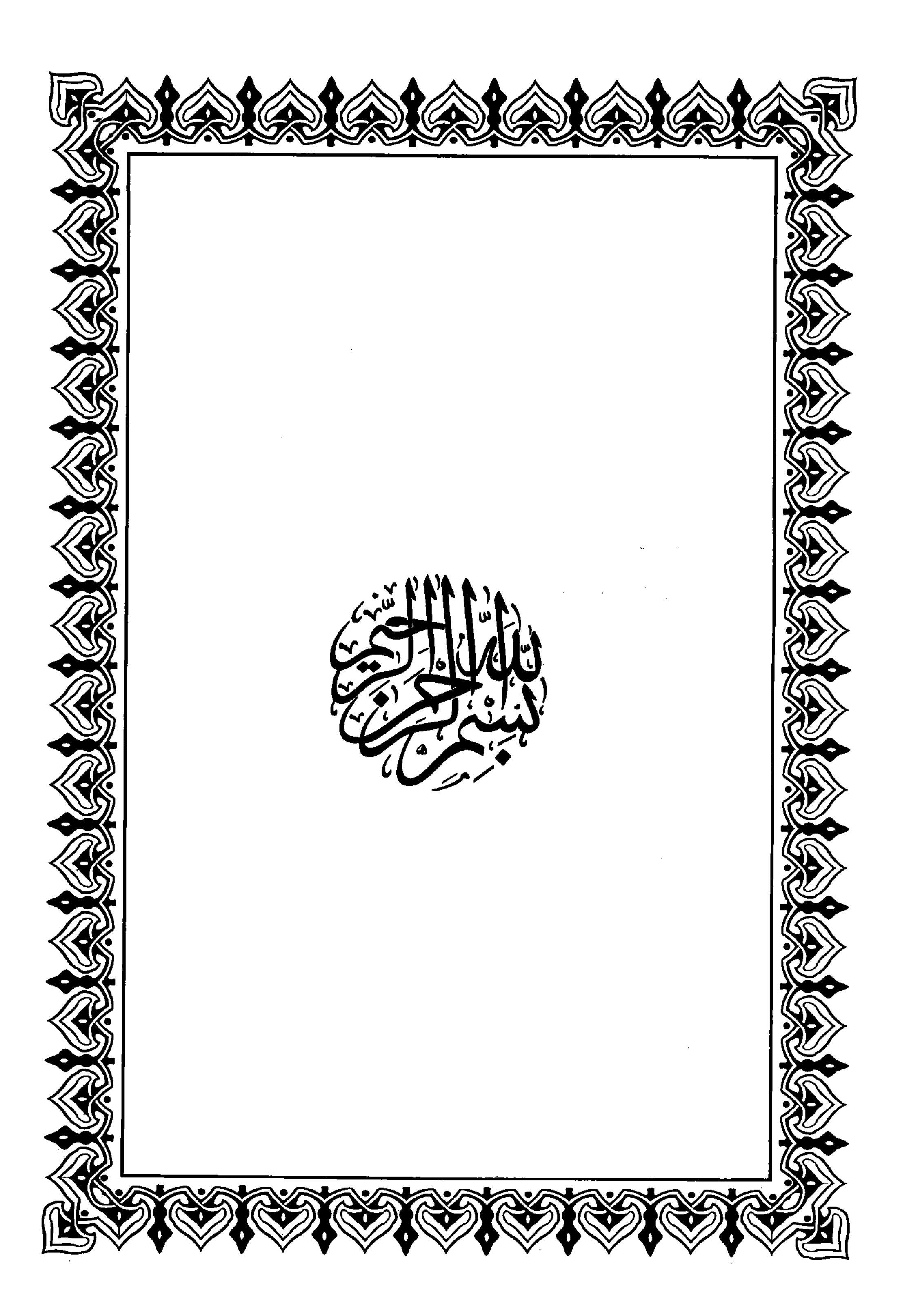
الطبعة الأولى

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م



آراء ابن تيمية

في الحكم والإدارة


بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحيــــة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له أنزل القرآن بالحق رحمة للعالمين ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1].

وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله الذي ختم به أنبياءه وهدى به أولياءه ﷺ أفضل صلاة وأكمل تسليم، فقد كان صلوات الله وسلامه عليه الحاكم الأول لدولة المسلمين، والمبين لنظام الحكم الإسلامي، وعلى يديه تم تطبيق مبادئ الإدارة الإسلامية، ولم تمض بضع سنين حتى اتسعت الدولة الإسلامية وامتدت نواحيها فعمت شعوبًا وقبائل، وأقطارًا وبلدانًا، كانت قبل شمولها بمظلة الحكم الإسلامي وتنعمها بالإدارة الإسلامية في ظلام وضلال وظلم وجهالة.

ولقد كانت الدولة الإسلامية تسير في إدارتها ونظام حكمها على أُسس متينة ومبادئ قويمة، وقواعد ثابتة أصيلة تستند في ثباتها وعدلها وعمقها وحكمتها وشمولها على القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ وتحصل على ضمان حسن التطبيق عن طريق إخلاص حكامها وإيمان المحكومين، هذه

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.

المعاني في سموها وعلو مكانتها قد جعلت من المؤكد في نظر ابن تيمية أن في تطبيق قواعد السياسة الشرعية صلاحًا وإصلاحًا للراعي والرعية على حدٍّ سواء.

من هذا المنطلق ولما لشيخ الإسلام ابن تيمية من مكانة علمية عالية، وسداد في الرأي، رأيت أن يكون مجال بحثي في رسالة الدكتوراه في السياسة الشرعية تحت عنوان: «**آراء ابن تيمية في الحكم والإدارة**»، ولمزيد من الإيضاح سأُبين فيما يلي سبب اختيار هذا الموضوع فأقول:

لما كان شيخ الإسلام ابن تيمية[(١)] رحمه الله أحد الأعلام المجتهدين وكان لمنهجه قواعد، ولفكره منطلقات، ولرأيه وضوح، ولدعوته ركائز، وقد محص الأُمور، وفهم الحقائق، وأزال أسباب الريب والشكوك والتمويه ووقف ينادي بوجوب النظر في مصالح العباد، بعيدًا عن أغلال الشهوات، ومفاسد الأهواء والشبهات، وأبان فيما أصله من قواعد، وساقه من أدلة وشواهد، أن هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وقد أوضح رحمه الله ما في الإسلام من منابع قوة، ومكامن عظمة، وحسن قيادة، وشمول تام لجوانب الحياة المختلفة وكان من جملة ما بحثه بيان مقصود الولايات ونصب السلطان، وخلافة النبوة، والشروط الواجب توافرها في رئيس

(١) قال عنه علم الدين البرزالي في «تاريخه»: (الشيخ الإمام العالم المعلم العلامة، الفقيه الحافظ، الزاهد العابد، المجاهد القدوة شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن شيخنا الإمام العلامة المفتي شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم ابن الشيخ الإمام شيخ الإسلام أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحراني، ثم الدمشقي. كان مولده يوم الاثنين عاشر ربيع الأول بحران سنة ٦٦١هـ، وتوفي ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة عام ٧٢٨هـ). انتهى ـ نقلاً عن «البداية والنهاية» للحافظ ابن كثير: (١٣/ ١٣٥).

الدولة الإسلامية، كما بحث ولاية العهد، وولاية القهر، وعزل الإمام، والبيعة، وتحريم الخروج على ولاة الأمر، ومنع منابذتهم وقتال أهل البغي ... إلخ. وقد أفاض من وجه آخر في بحث قواعد الإدارة العامة، فقد اعتنى عناية خاصة بالولاية وباختيار الأصلح فيها، وبقواعد المشاورة، ومبادئ الضبط الإداري، والضبط القضائي، وبحث ما يتعلق بالرشوة وما تجره من مفاسد على الأُمة في حاضرها ومستقبلها، كما بحث بدقة مبدأ جلب المصالح ودرء المفاسد، وأوضح الصفات المعتبرة في المسئول في الدولة الإسلامية، وبيَّن سعة أُفق الشريعة الإسلامية، وسعة أُفق الإدارة الإسلامية تبعًا لذلك، إلى آخر ما تطرق له من المباحث الإدارية الهامة، وقد تفاوتت مباحثه حسب الأحوال بين الإيجاز تارة، والاستطراد تارة أُخرى، إلاَّ أنه كان في كل ذلك يعول على اللباب، ويعتني بالأُسس، ويضع الأُطر، ويقعد القواعد، ويوضح الأطر والمنطلقات في حصافة عقل، وبليغ قول وسداد رأي، وقد أصبح في منهجه واضحًا، وفي مراده صريحًا، وفي بيانه مقنعًا، دون تطويل ممل أو اختصار مخل، وحينما يستخلص الباحث ما انطوى عليه فكر هذا العبقري يجد أمامه مدرسة إدارية متكاملة ذات مبادئ وقواعد محددة تنير السبيل أمام الحاكم والمحكوم في نظام الحكم وأصول الإدارة، كما توحي بقوة الروابط وعمق الصلة بين الراعي والرعية، وتخدم الوطن والمواطن في أرقى مستويات الخدمة الإنسانية، وترسي في النفوس دعائم الفضيلة، وتبرز بجلاء حدود المسئولية بشكل يضمن للفرد وللجماعة أرقى وأمتن العلاقات، وأقوى وأشد الأواصر، وعلى هذا فيمكننا القول بأن لابن تيمية جهودًا لا تنكر في إبراز معالم الحكم والإدارة على الطريقة الإسلامية.

وبرهان ذلك ما تواتر عن السلف والخلف، فيما يتعلق بمكانة هذا الرجل العلمية وعبقريته، وذكائه، وبعد نظره، وصحة آرائه وصواب منهجه واجتهاده، وطول باعه وسعة اطلاعه وصبره، وجلده، وحفظه وجده، وإخلاصه، وكفاحه وعلو همته مما جعله يغدو بحق أحد الأئمة الأفذاذ المجددين المصلحين، وفي هذا المعنى يقول عنه الحافظ عمر بن علي البزار[١]: (أما غزارة علومه فمنها معرفته بعلوم القرآن المجيد واستنباطه لدقائقه، ونقله لأقوال العلماء في تفسيره واستشهاده بدلائله، وما أودعه الله تعالى فيه من عجائب وفنون حكمه وغرائب نوادره، وباهر فصاحته، وظاهر ملاحته، فإنه فيه من الغاية التي يُنتهى إليها، والنهاية التي يعول عليها) إلى أن قال: (أما معرفته وبصره بسنة رسول الله ﷺ فإنه كان ـ رضي الله عنه ـ من أضبط الناس لذلك، وأعرفهم فيه، وأسرعهم استحضارًا لما يريده منه، فإنه قل أن ذكر حديثًا في مصنف أو فتوى، أو استشهد به، أو استدل به إلاَّ وعزاه في أي دواوين الإسلام هو، وفي أي قسم من الصحيح أو الحسن أو غيرهما . . . وأما ما وهبه الله تعالى ومنحه إياه، من استنباط المعاني من الألفاظ النبوية والأخبار المروية، وإبراز الدلائل منها على

---

(١) هو: الشيخ الفقيه المحدث، الحافظ سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن موسى ابن الخليل البغدادي الأزجي ـ نسبة إلى الأزج في بغداد ـ البزار ولد سنة ٦٨٨هـ تقريبًا في بغداد. وقرأ وسمع ببغداد، ثم رحل إلى دمشق فقرأ على مشاهير علمائها، وأقام بدمشق ورجع إلى بغداد، ثم تردد عليها مرات كثيرة، وكانت وفاته عند توجهه إلى الحج سنة ٧٤٩ هـ.

انظر: «الرد الوافر»: ص١١٧، و«ذيل طبقات الحنابلة» لابن رجب: (٢/ ٤٤٤)، و«الدرر الكامنة» لابن حجر: (٣/ ٢٥٦)، و«شذرات الذهب» لابن العماد: (٦/ ١٦٣).

المسائل، وتبيين مفهوم اللفظ ومنطوقه، وإيضاح المخصص للعام، والمقيد للمطلق، والناسخ للمنسوخ، وتبيين ضوابطها ولوازمها، وملزوماتها، وما يترتب عليها، وما يحتاج فيه إليها، فإنه في ذلك من الجبال التي لا ترتقى ذروتها، ولا ينال سنامها). ويضيف البزار بأن شيخ الإسلام ابن تيمية قد منحه الله البصائر الرحمانية، والدلائل النقلية والتوضيحات العقلية)[١].

وعن ابن تيمية يقول أبو الفداء الحافظ ابن كثير[٢]: (وكان ذكيًّا كثير الحفظ فصار إمامًا في التفسير وما يتعلق به، عارفًا بالفقه، فيقال: إنه كان أعرف بفقه المذاهب من أهلها الذين كانوا في زمانه وغيره، وكان عالمًا باختلاف العلماء، عالمًا في الأُصول والفروع، والنحو واللغة، وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية، وما قطع في مجلس ولا تكلم معه فاضل في فن من الفنون إلا ظن أن ذلك الفن فنّه ورآه عارفًا به متقنًا له، وأما الحديث فكان حامل رايته، حافظًا له مميزًا بين صحيحه وسقيمه، عارفًا برجاله، متضلعًا في ذلك، وله تصانيف كثيرة، وتعاليق مفيدة في الأُصول والفروع، كمل منها جملة، وبيضت وكتبت عنه، وقرئت عليه أو بعضها، وجملة

---

(١) انظر: كتاب «الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية» للبزار: (ص١٥، وما بعدها).

(٢) هو: إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو بن درع القرشي البصروي، ثم الدمشقي، أبو الفداء عماد الدين حافظ، مؤرخ فقيه، ولد في قرية من أعمال بصرى الشام سنة ٧٠١هـ، وانتقل مع أبيه إلى دمشق سنة ٧٠٦هـ ورحل في طلب العلم، وتوفي بها سنة ٧٧٤هـ. تناقل الناس تصانيفه في حياته ومن أشهرها: «تفسير القرآن العظيم»، و«البداية والنهاية».
انظر: «الدرر الكامنة»: (١/ ٣٧٣)، و«البدر الطالع»: (١/ ١٥٣)، و«الدارس»: (١/ ٣٦)، و«شذرات الذهب»: (٦/ ٢٣١)، و«الأعلام» للزركلي: (١/ ٣١٧-٣١٨).

كبيرة لم يكملها، وجملة كملها ولم تبيض إلى الآن، وأثنى عليه وعلى علومه وفضائله جماعة من علماء عصره، مثل القاضي الخويي[١]، وابن دقـيق العـيد[٢]، وابن النحاس[٣]، والقاضي الحنفي قاضي قضاة مصر

---

(١) القاضي الخويي: هو: عبد الله محمد بن قاضي القضاة شمس الدين أبي العباس أحمد ابن خليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى بن محمد الشافعي، أصلهم من خوى، اشتغل وحصل علومًا كثيرة، وصنف كتبًا كثيرة، وقد سمع الحديث الكثير وكان محبًا له ولأهله، وقد درس وهو صغير بالدماغية، ثم ولي قضاء القدس، ثم بهسنا، ثم ولي قضاء حلب، ثم ولي قضاء القاهرة، ثم قدم على قضاء الشام مع التدريس، وكان من أكابر العلماء، عفيفًا نزهًا، بارعًا. توفي سنة ٦٩٣هـ، ثلاث وتسعين وستمائة عن سبع وستين سنة.

انظر: «البداية والنهاية»: (١٣/ ٣٣٧).

(٢) ابن دقيق العيد: هو: العلامة الإمام أحد شيوخ الإسلام، عمدة الفقهاء والمحدثين، تقي الدين أبو الفتوح محمد بن علي بن وهب بن مطيع، المنفلوطي المالكي الشافعي، مات عام اثنين وسبعمائه. كان إمامًا حافظًا فقيهًا ذا تحرير، مالكيًا شافعيًا، وكان يفتي بالمذهبين ويدرس فيهما.

انظر ترجمته في:

«الوافي بالوفيات»: (٤/ ١٩٣)، و«تذكرة الحفاظ»: (٤/ ١٤٨١)، و«حسن المحاضرة»: (١/ ٣١٧)، و«شذرات الذهب»: (٦/ ٥)، و«البدر الطالع»: (٢/ ١٢٩)، و«الرد الوافر»: ص٥٨.

(٣) ابن النحاس: هو: أبو عبد الله محمد بن بدر الدين يعقوب بن إبراهيم بن عبد الله بن طارق بن سالم بن النحاس الأسدي الحلبي الحنفي، ولد بحلب سنة أربع عشرة وستمائة، واشتغل وبرع وسمع الحديث، وأقام بدمشق مدة ودرس بها بمدارس كبار، منها: الظاهرية، والزنجانية، وولى القضاء بحلب والوزارة بدمشق، ولم يزل معظمًا مكرمًا معروفًا بالفضيلة والإنصاف في المناظرة، محبًا للحديث وأهله على طريقة السلف. وتوفي سنة ست وتسعين وستمائة.

انظر: «البداية والنهاية»: (١٣/ ٣٤٦).

ابن الحريري[١]، وابن الزملكاني[٢]، وغيرهم، ووجدت بخط ابن الزملكاني أنه قال: (اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها وأن له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتدين)[٣].

وقال ابن الزملكاني عن ابن تيمية أيضًا: (كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحدًا لا يعرف مثله)[٤].

---

(١) ابن الحريري: هو: أبو عبد الله محمد بن صفي الدين أبي عمرو عثمان بن أبي الحسن عبد الوهاب الأنصاري الحنفي. ولد سنة ثلاث وخمسين وستمائة وسمع الحديث، وكان فقيهًا جيدًا، ودرس بأماكن كثيرة بدمشق، ثم ولى القضاء بها، ثم خطب إلى قضاء الديار المصرية، فاستمر بها مدة طويلة محفوظ العرض لا تأخذه في الحكم لومة لائم، توفي سنة ثمان وعشرين وسبعمائة.
انظر: «البداية والنهاية»: (١٤/ ١٤٢).

(٢) ابن الزملكاني: هو: الشيخ الإمام العلامة كمال الدين أبو المعالي محمد بن أبي الحسن علي بن عبد الواحد بن خطيب زملكان (نسبة إلى زملكا، أو زملكان) وهي قرية بغوطة دمشق الأنصاري الشافعي، كان كثير الفضل سريع الإدراك يتوقد ذكاء وفطنة. انتهت إليه رئاسة المذهب في عصره وتولى قضاء حلب، وأقام بها إلى أن طلب إلى مصر ليتولى قضاء دمشق فمات بمدينة بلبيس في رمضان سنة سبع وعشرين وسبعمائة، وكان مولده في شوال سنة ست وستين وستمائة. تولى مناظرة شيخ الإسلام ابن تيمية غير مرة ومع ذلك كان يعترف بإمامته ولا ينكر فضله.
انظر ترجمة مفصلة عنه في: «طبقات الشافعية»: (٥/ ٢٥١ ـ ٢٥٩)، و«الدرر الكامنة»: (٤/ ٧٤ ـ ٧٦)، و«الوافي بالوفيات»: (٤/ ٢١٤ ـ ٢٢١).

(٣) «البداية والنهاية»: (١٣/ ١٣٩).

(٤) حكاه عنه ابن عبد الهادي في كتابه «طبقات الحفاظ» في ترجمة الشيخ ابن تيمية.
انظر: «الرد الوافر»: ص٥٨، و«ذيل طبقات الحنابلة»: (٢/ ٣٩٢)، و«الكواكب الدرية»: ص٤.

وقال ابن الزملكاني أيضًا عن ابن تيمية: (وقد ألان الله له العلوم كما ألان الحديد لداود)[١]. وكتب ابن الزملكاني بخطه على كتاب «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» ما نصه: (تأليف الشيخ الإمام العلامة الأوحد الحافظ المجتهد الزاهد العابد، القدوة إمام الأئمة قدوة الأُمة علامة العلماء وارث الأنبياء آخر المجتهدين أوحد علماء الدين ... تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية[٢] ... إلخ).

وقال ابن قيم الجوزية[٣] في ترجمته لابن تيمية: (شيخ الإسلام والمسلمين القائم ببيان الحق ونصرة الدين، والداعي إلى الله ورسوله، المجاهد في سبيله الذي أضحك الله به من الدين ما كان عابسًا، وأحيا به من السنة ما كان دارسًا، والنور الذي أطلعه الله في ليل الشبهات فكشف به

---

(١) «المختصر في أخبار البشر» لابن الوردي: (٢/ ٤٠٦).

(٢) «الكواكب الدرية»: ص٤، و«تاريخ ابن الوردي المختصر في أخبار البشر»: (٢/ ٤١٠)، و«ذيل طبقات الحنابلة»: (٢/ ٣٩٢)، و«الرد الوافر»: ص١٦٠، و«العقود الدرية»: ص٣٨٩.

(٣) هو: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار العلماء. ولد بدمشق سنة ٦٩١هـ وتوفي بها سنة ٧٥١هـ، تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية وهو الذي هذب كتبه، ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، وأهين وعذب بسببه، وأطلق بعد موت ابن تيمية وكان حسن الخلق محبوبًا عند الناس، أغري بحب الكتب، وقد جمع منها عددًا عظيمًا، وألف تصانيف كثيرة منها: «أعلام الموقعين»، و«الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، و«شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر»، و«الحكمة والتعليل»، و«مفتاح دار السعادة»، و«زاد المعاد».
انظر: «الأعلام» للزركلي: (٦/ ٢٨٠، ٢٨١)، و«البداية والنهاية» لابن كثير: (١٤/ ٢٣٤)، و«النجوم الزاهرة»: (١٠/ ٢٤٩)، و«الدرر الكامنة»: (٣/ ٤٠٠)، و«شذارت الذهب»: (٦/ ١٦٨)، و«الرد الوافر»: ص٦٨.

غياهب الظلمات، وفتح به من القلوب مقفلها، وأزاح به عن النفوس عللها، فقمع به زيغ الزائغين، وشك الشاكين، وانتحال المبطلين، وصدقت به بشارة رسول رب العالمين بقوله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأُمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»(١)، وبقوله: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين»(٢)، وهو الشيخ العلامة الزاهد العابد الخاشع الناسك الحافظ المتبع، تقي الدين أبو العباس أحمد ابن الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام أبي المحاسن عبد الحليم بن شيخ الإسلام ومفتي الفرق علامة الدنيا مجد الدين ابن عبد السلام ابن الشيخ الإمام العلامة الكبير شيخ الإسلام فخر الدين عبد الله ابن أبي القاسم ابن محمد ابن تيمية الحراني ـ قدس الله روحه، ونور ضريحه ـ)(٣).

وقال الحافظ الذهبي(٤) عن ابن تيمية: (شيخ الإسلام مفتي الفرق،

---

(١) أخرجه أبو داود في «سننه»: رقم٤٢٩١، في أول الملاحم، والحاكم في «المستدرك»: (٤/ ٥٢٢) كتاب الملاحم. وأقره الذهبي كلاهما عن أبي هريرة.

(٢) انظر: «بغية الملتمس»: ص٤٠٣، و«شرف أصحاب الحديث»: ص١١، ٢٨، ٢٩، عن معاذ بن جبل، وهو حديث حسن بطرقه.

(٣) انظر: كتاب «الشهادة الزكية»: ص٣٤، تأليف مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف ط/ دار الفرقان ـ عمان ـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.

(٤) هو: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان التركماني الفارقي الأصل، ثم الدمشقي. ولد سنة ثلاث وسبعين وستمائة. ومات بدمشق سنة ثمان وأربعين وسبعمائة، ومشيخته بالسماع والإجازة نحو ألف شيخ وثلاثمائة يجمعهم معجمه الكبير ويسمى «معجم الشيوخ الكبير»، منه نسخة خطية في دار الكتب المصرية رقم ٦٥، مصطلح الحديث. وكان آية في نقد الرجال، عمدة في الجرح والتعديل، عالمًا بالتفريع والتأصيل إمامًا في القراءات، فقيهًا في النظريات له دربة بمذاهب الأئمة وأرباب المقالات قائمًا بين الخلف بنشر السنة ومذهب السلف. =

قدوة الأُمة، أُعجوبة الزمان، بحر العلوم، حبر القرآن) وقال عنه أيضًا: (برع في العلم والتفسير، وأفتى ودرس، وله نحو العشرين، وصنف التصانيف وصار من أكابر العلماء في حياة شيوخه، وله المصنفات الكبار التي سارت بها الركبان . . . وكان يتوقد ذكاءً، وسماعاته من الحديث كثيرة، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ، ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى، وحفظه للحديث ورجاله وصحته وسقمه فما يلحق فيه، وأما نقله للفقه، ومذاهب الصحابة والتابعين فضلاً عن المذاهب الأربعة فليس له فيه نظير، وأما معرفته بالملل والنحل والأُصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيرًا). ويقول عنه أيضًا: (ومعرفته بالتاريخ والسير فعجب عجيب، وأما شجاعته وجهاده وإقدامه فأمر يتجاوز الوصف ويفوق النعت، وهو أحد الأجواد الأسخياء الذين يضرب بهم المثل، وفيه زهد وقناعة باليسير في المأكل والمشرب . . . وله خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث، وبالعالي والنازل، وبالصحيح والسقيم، مع حفظه لمتونه، فلا يبلغ أحد في العصر رتبته ولا يقاربه، وهو عجب في استحضار واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب الستة، والمسند بحيث يصدق عليه أن يقال: كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث) وقال عنه في موضع آخر: (ولقد نصر السنة المحضة، والطريقة السلفية، واحتج لها ببراهين ومقدمات لم يسبق إليها وأطلق عبارات أحجم الأولون والآخرون وهابوا وجسر عليها) إلى أن قال: (بل يقول الحق المر الذي أداه إليه اجتهاده وحدة ذهنه، وسعة دائرته في السنن والأقوال، مع ما اشتهر عنه

= انظر: «الوافي بالوفيات»: (٢/ ١٦٣)، و«الدرر الكامنة»: (٤/ ٤٢٦)، و«شذرات الذهب»: (٦/ ١٥٣)، و«البدر الطالع»: (٢/ ١١٠)، و«النجوم الزاهرة»: (١٠/ ١٨٢).

من الورع وكمال الفكر وسعة الإدراك والخوف من الله العظيم والتعظيم لحرمات الله) ويضيف الذهبي قائلاً: (وتقدم في التفسير والأُصول وجميع علوم الإسلام) إلى أن قال: (فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه، وإن عد الفقهاء فهو مجتهدهم المطلق . . . وإن سمي المتكلمون فهو فردهم وإليه مرجعهم)[١].

هذا هو ابن تيمية في نظر معاصريه، وأما مكانة ابن تيمية في نظر المتأخرين من العلماء والباحثين فهي لا تقل بحال من الأحوال عنها في نظر معاصريه وبرهان ذلك ما سنورده من نماذج لعباراتهم التي تضمنت تحليلات دقيقة لشخصيته وبيانًا لمنهجه، وإيضاحًا للأثر البالغ الذي أحدثه والعلم النافع الذي أُخذ عنه تدريسًا ودعوة وتوجيهًا وإرشادًا ودفاعًا عن الحق وكشفًا للشبهات وإقامة للحجج والبينات يزخر به ما خلفه من تراث علمي وفكري له وزنه وثقله في عالم الفكر والإصلاح. وفي هذا المعنى يقول الشيخ محمد أبو زهرة[٢] في معرض تعريفه بابن تيمية:

---

(١) انظر: كتاب «الشهادة المزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية»: (ص٤٠، وما بعدها).

(٢) أبو زهرة: هو: محمد بن أحمد أبو زهرة من أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره مولده بمدينة المحلة الكبرى، وتربى بالجامع الأحمدي بمدرسة القضاء الشرعي (١٩١٦ ـ ١٩٢٥) وتولى تدريس العلوم الشرعية والعربية ثلاث سنوات ثم أستاذًا للدراسات العليا بالجامعة سنة ١٩٣٥م، وعضوًا للمجلس الأعلى للبحوث العلمية، ثم وكيلاً لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ووكيلاً لمعهد الدراسات الإسلامية، وأصدر من تأليفه أكثر من ٤٠ كتابًا في مواضيع مختلفة. ولد سنة ١٣١٦هـ الموافق ١٨٩٨م. وتوفي سنة ١٣٩٤هـ الموافق ١٩٧٤م.

انظر: «الأعلام» للزركلي: (٦/ ٢٥ ـ ٢٦)، وجريدة الأهرام عدد ١٣ أبريل عام ١٩٧٤م.

(وقد امتاز ابن تيمية منذ نعومة أظفاره بثلاث صفات هي التي سارت به نحو الكمال ونحو العلم الناضج، وهذه الصفات هي:

١ ـ الجد والاجتهاد والمثابرة والانصراف إلى المجدي من العلوم فكان لا يلهو لهو الصبيان ولا يعبث عبثهم.

٢ ـ وتيقظ حسه وتفتح عقله ونفسه لكل ما حوله يدركه، ويعيه، وقد ربَّى ذلك فيه تتابع الأحداث القارعة للحس مع عقل نافذ أريب.

٣ ـ والذاكرة الحادة والفكر المستقيم، وقد كانت ذاكرته حديث الغلمان من زملائه، وتجاوز ذلك الصبيان إلى الرجال فتسامعت به دمشق وما حولها، وقد ذكرت في ذلك روايات وأخبار قد يبدو بادئ الأمر أنها من صنيع الخيال، ولكن المتتبع لحياة ابن تيمية من بعد يذعن لصدق جلّها إن لم يصدقها كلها، ومهما تكن قيمة هذه الأخبار فالثابت أن ابن تيمية قد آتاه الله ذاكرة واعية، والذاكرة هي المقياس الأول للذكاء قوة وضعفًا وقد ورث ابن تيمية هذه الموهبة عن أسرته)[1].

وقال أبو زهرة في موضع آخر:

(أدى الشيخ رسالة العلم والتقوى . . . فوعظ وجاهد في سبيل الحق وتحمل الأذى). وقال أيضًا: (فقد كان ـ ابن تيمية ـ مع قوة حافظته وتعمقه في الدراسة حاضر البديهة تخرج إليه المعاني من مكانها سريعة كالجندي السريع يجيب أول نداء، وكان ذلك بيّنًا في دروسه) إلى أن قال: (وعند المناظرة يفحم الخصوم بكثرة ما يحفظ).

---

(١) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية»: ص٦٦١، ٦٦٢، من مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب الاجتماعية بالجمهورية العربية المتحدة ١٣٨٢هـ.

وقال أيضًا: (وقد تجلى إخلاص ابن تيمية في أمور أربعة:

أولها: أنه كان يجابه العلماء بما يوحيه إليه فكره، لا يهمه إلاَّ رضا الله سبحانه . . . وسواء عليه أرضي الناس أم سخطوا.

والأمر الثاني: الذي أظهر إخلاصه وتفانيه في الحق، جهاده في سبيله ولو كان بالسيف يحمله، وقد كان يتحمل البلاء الشديد في سبيل إعلان رأيه، وقد تحمل في هذا السبيل السجن المستمر.

والأمر الثالث: الذي أظهره إخلاصه وبعده وتنزهه عن الأغراض والأهواء هو عفوه عمن يسيء إليه. عفا عن العلماء الذين سجنوه، وقد تمكن من رقابهم، وأخيرًا عفا عمن ضيقوا عليه في آخر حياته حتى مات في محبسه.

والأمر الرابع: الذي بدا فيه إخلاصه زهده في المناصب، وكل زخرف الدنيا فلم يتول منصبًا، ولم ينازع أحدًا في رياسة، بل رضي بأن يكون المدرس والواعظ الباحث . . . وقد كان عظيمًا في ذات نفسه، اجتمعت له صفات لم تجتمع لأحد من أهل عصره، فهو الذكي الألمعي، وهو الكاتب العبقري، وهو الخطيب المصقع، وهو الباحث المنقب، وهو العالم المطلع الذي درس أقوال السابقين، وقد أنضجها الزمان، وصقلتها التجارب ومحصتها الاختبارات، فنفذت بصيرته إلى لبها، وتغلغل في أعماقها، وتعرف أسرارها، وفحص الروايات، ووازن بين الآراء المختلفة، وطبقها على الزمان، مع إدراك للقوانين الجامعة وربط للجزئيات، وجمع للأشتات المتفرقة، ووضعها في قرن واحد)[1].

---

(١) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية»: ص٦٨٠، ٦٩٢، ٦٩٣، ٨٣١، وكتاب «ابن تيمية» لأبي زهرة: (ص٥، وما بعدها).

ويقول المستشرق "هنري لاوست"[1] عن ابن تيمية: (العالم الكبير الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية الذي لم يزل أثر أفكاره وآرائه حيًّا عبر الأجيال حتى أيامنا هذه). ويقول عنه أيضًا: (إن نشأة أحمد بن تيمية هي في جوهرها نشأة رجل حنبلي قبل كل شيء ومعرفته الفائقة بمذهبه كانت مثار الإعجاب، والاعتراف من قبل أتباعه وخصومه على السواء، ويمكن القول بدون شطط إن جميع مؤلفات الإمام أحمد كانت مألوفة له تمامًا، وأما إحاطته مثلاً بمسائل الإمام أحمد فهي منقطعة النظير). ويقول في موضع آخر: (ابن تيمية عالم متفتح الذهن يمقت الانزواء والانطوائية، ويحبذ المساهمة الفعالة في الأعمال النافعة والمفيدة للأُمة، ويدلنا على

(١) هو: المستشرق الفرنسي هنري لاوست ـ ابن المستشرق أميل لاوست المتوفى عام ١٩٥٢م، صاحب المصنفات والدراسات عن لهجات البربر في المغرب الغربي ـ ولد سنة ١٩٠٥م وتخرج من دار المعلمين ومدرسة اللغات الشرقية والسوربون، وانضم إلى المعهد الفرنسي بالقاهرة سنة ١٩٣١م ـ ١٩٤١م، وعين مديرًا له (١٩٤١ ـ ١٩٤٤م) وأستاذًا في جامعة ليون سنة ١٩٤٥م، ثم ولي كرسي الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا سنة ١٩٥٦م، وانتخب عضوًا في مجامع كثيرة منها المجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٩٥٦، وله اشتغال بابن تيمية، والمذهب الحنبلي، والمدرسة الحنبلية الشافعية وعلمائها خاصة بما يزيد على ثلاثين سنة، ويمتاز بحياده وتقديره للثقافة الإسلامية حق قدرها حيث قام بترجمة كتب كثيرة من التراث الإسلامي من بينها كتابي «السياسة الشرعية» و«معراج الوصول» لابن تيمية، و«الإبانة عن أصول السنة والديانة» لابن بطة، و«العمدة» لابن قدامة مع مقدمة مسهبة عن المؤلف وأسرته، وبحث في مذهب الحنابلة في القرنين السادس والسابع في الشام والعراق.
انظر: «المستشرقون» لنجيب العقيقي: (١/ ٣١٩) ط٣ دار المعارف بمصر ١٩٦٤م، و«آراء ابن تيمية في الدولة» لمحمد المبارك: ص١٧، ط. دار الفكر سنة ١٩٧٠، و«دراسات معاصرة عن الإسلام والمسلمين» للدكتور محمد غلاب: ص١٧، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة عدد ذو الحجة ١٣٨٨هـ.

ذلك أنه كان يعتب على القاضي أبي يعلى تساهله تجاه بعض الفرق كما يأسف لكون تقواه وورعه قد حملاه على الابتعاد عن الإسهام الفعال في الحياة السياسية). ويقول أيضًا: (كان ـ أي: ابن تيمية ـ مثار الإعجاب في معرفته الواسعة الدقيقة بالمذاهب الفقهية الإسلامية، سواء في مجال الأصول أو مجال الفروع، إذ كل فقيه في نظره يجب أن يكون عالمًا بالأُصول والفروع في آن واحد) إلى أن قال: (ولم يقف ابن تيمية من حيث هو مجتهد مطلق عند حدود معرفته التامة للتفسير وعلوم الحديث رواية ودراية، بل جال بفكره الثاقب حول جميع المسائل التي أثارها الفقهاء، وكان له اهتمام عميق بمعرفة فتاوى الصحابة والتابعين، وقد قال في خاتمة رسالته عن القياس في الشرع الإسلامي إنه أمعن النظر في فتاوى السلف فوجدها تجمع بين صحيح النقل وصريح العقل). ويقول عنه أيضًا: (إن ابن تيمية كان على اطلاع شخصي مباشر لأعظم الآثار الفقهية، مثل كتب أصحاب أبي حنيفة الأولين، و«المدونة الكبرى» في الفقه المالكي، وكتاب «الأُم» و«الرسالة» الشهيرة للإمام الشافعي، ودرس باهتمام الظروف التي نشأ فيها أئمة المذاهب الفقهية)، إلى أن قال: (حقًّا لا شيء أكثر إفادة للنفس واستنارة للفكر من تتبع آراء ابن تيمية).

وقال عن ابن تيمية أيضًا: (وهكذا ظهرت معالم ابن تيمية الإصلاحية وسطًا بين علوم السلف والخلف وبين المحافظة على القديم والمشي نحو التجدد والتقدم)[١].

---

(١) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية»: ص٨٣١، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤٣.

ويقول محمد المبارك[(١)] عن ابن تيمية: (كان المجدد للإسلام في نظراته الفقهية الهادفة إلى تأسيس المجتمع على العدل والباعث لروح التوحيد الأصيلة والمكافح لكل انحراف عن جادة الإسلام الواسعة) إلى أن قال: (وهو في رأينا من الأفذاذ النوادر من مفكري الإسلام وعلمائه الذين استطاعوا أن يتحرروا من تأثير عصورهم والعصور التي سبقت تحررًا واعيًا وأن يدعو أيضًا إلى هذا التحرر الواعي للعودة إلى نبع الإسلام الأصيل الذي حفظه ونقله ووعاه الجيل العربي الأول من الصحابة والتابعين ولقد أُوتي كل الصفات التي تؤهله لمرتبة الاجتهاد ورزق الأداة التي تمكنه من ذلك فكان في جادة أهل السنة الواسعة العريضة وفي خط المذهب الحنبلي العظيم صاحب مذهب في الفهم والاستنباط). ووصف محمد المبارك ابن تيمية بأنه صاحب فهم عميق للإسلام باعتباره نظامًا اجتماعيًا سياسيًا وصاحب فهم للحياة الإنسانية والعوامل التي تؤثر فيها[(٢)].

---

(١) هو: محمد المبارك بن عبد القادر بن محمد المبارك ـ تلقى تعليمه دراسة نظامية من المدرسة الثانوية ثم العالية بمعهدي الحقوق والآداب، وتخصص في الآداب في فرنسا، وله دراسة غير نظامية على والده، وبعض مشايخ دمشق كالشيخ بدر الدين محدث الشام. تولى تدريس العربية في المدرسة التجهيزية وفي كليتي الآداب والشريعة، ثم عين عميدًا لها، كما عمل في تفتيش العربية في المدارس العربية، ثم عين عضوًا بالمجمع العلمي العربي سنة ١٩٦٢م، وله مؤلفات كثيرة في فنون العلم المختلفة، وقد عمل في المجال السياسي في الفترة ١٩٤٧م ـ ١٩٥٨م فكان نائبًا في المجلس النيابي ووزيرًا للأشغال، ثم وزيرًا للزراعة، وشارك في مؤتمرات إسلامية في سوريا وخارجها، وقد عمل أستاذًا بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان، وبالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى. انظر: مجلة المجمع العلمي العربي.

(٢) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية»: ص٨٤٢ـ٨٤٨، ٨٧٠.

ويقول عدنان الخطيب[1] عن ابن تيمية: (إن الله سبحانه وتعالى قيض لشريعته رجالاً يحفظونها خالصة صافية، ويدفعون عنها من أراد سوءًا بها، ومن هؤلاء الرجال أحمد تقي الدين ابن تيمية أحد عباقرة الفقه الإسلامي الذين حباهم الله عقلاً جبارًا وتفكيرًا عميقًا استطاع معهما وهو ينهل من منبع الحق والعدل كتاب الله وسنة رسوله الأعظم أن يغوص فيهما على المعاني فإذا هي بين يديه لآلئ تسطع نورًا تبدو الشريعة في ضوئه صافية في جوهرها، سامية في تعاليمها، واضحة في مقاصدها، تربط الناس ببعضهم بقواعد تستهدف القسط بينهم ودفع الشر عنهم، وجلب المنافع لهم)، إلى أن قال: (إن تفكير ابن تيمية كما هو واضح في أكثر الكتب التي تركها تراثًا خالدًا ينهل منه الفقهاء ورجال القانون، أصيل واضح بيِّن، فهو رغم القرون السبعة التي مرت عليه لا يحتاج جُلّه إلى من يترجمه أو يبسطه فهو واضح بنفسه، سهل بأسلوبه، رائع بدلالته جميل في سوانحه، فريد في طرائفه)[2].

---

(١) عدنان الخطيب هو: من العلماء المتخصصين في القانون المدني وله دراسات مقارنة بين القانون المدني والشريعة الإسلامية، عمل مستشارًا بمجلس الدولة السوري، وكان مقررًا للجنة القانون والعلوم السياسية بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب الاجتماعية في سوريا، وقد شارك في أسبوع الفقه الإسلامي الثاني ومهرجان الإمام ابن تيمية المنعقد في دمشق في الفترة من ١٦ ـ ٢١ شوال سنة ١٣٨٠هـ، وقدم بحثًا عن الفكر القانوني عند ابن تيمية ومن مؤلفاته: «المبادئ العامة في قانون العقوبات»، و«الوجيز في شرح المبادئ العامة في قانون العقوبات»، والكتابان مطبوعان في دمشق.
انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي الثاني ومهرجان ابن تيمية»: ص٨٨١ ـ ٨٩٩.

(٢) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي الثاني ومهرجان الإمام ابن تيمية»: ص٨٨١ ـ ٨٨٢.

ويقول محمد إبراهيم دكروري[١] عن شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولعل عبارته «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» توجز اتجاهه الفكري الإسلامي وهو المذهب الذي يساير العقل ويتمشى مع الفطرة السليمة التي لم تتحكم فيها الأهواء ولم يطغ عليها التقليد والترديد، وفي ذلك يقول القصيمي: (لقد استطاع ابن تيمية بمهارة أن يوفق بين نصوص الشريعة وبين المعقولات الصريحة وأن يزيل ما بينها من خلاف، وأن يحل العقد القوية التي عقدت حولها أُمهات الدين الاعتقادية . . . وقد كان الناس قبله بإزاء النصوص فريقين متعاديين، فريقًا سخر منها وزهد فيها لما أيقن مخالفتها للمعقولات الضرورية، وإن اصطدم شيء من عقلياته بشيء منها لجأ إلى تأويله، وفريقًا قبلها بإيمان واستسلام ظاهر على مضض مع اعترافه بأنه لا يمكن الإصلاح بينها وبين المعقولات في الظاهر، وكان لكل من الفريقين أتباع وأنصار، وكانت الكثرة في جانب العقليين . . . فلما جاء ابن تيمية عمد إلى تبديد هذه النغمة وأقام الأدلة على توافق العقل والنقل، وأنهما أخوان لا يختلفان)[٢].

---

(١) هو: من العلماء المعاصرين، وكان من ضمن العلماء الذين شاركوا في أسبوع الفقه الإسلامي الثاني ومهرجان الإمام ابن تيمية المنعقد في دمشق في الفترة من ١٦ ـ ٢١ شوال سنة ١٣٨٠هـ، وقد قدم في مهرجان ابن تيمية بحثًا تحت عنوان: «العقل ومجاله عند ابن تيمية» بيَّن فيه كيف أقام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ الأدلة على توافق العقل والنقل وأنهما أخوان لا يختلفان.

والبحث مطبوع ضمن البحوث المقدمة في هذا الأسبوع.

انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي الثاني ومهرجان ابن تيمية» من مطبوعات المجلس الأعلى للفنون والآداب الإجتماعية»، ط. ١٣٨٢هـ، ١٩٦٣م، ص٩١٣، و٩٢٥.

(٢) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي الثاني ومهرجان الإمام ابن تيمية»: ص٩٢٤ ـ ٩٢٥.

ويقول أبو الحسن الندوي[١] عن ابن تيمية: (شيخ الإسلام الحافظ ابن تيمية الذي ملأ العالم الإسلامي بنشاط وحياة وتحركات علمية وعملية لا تزال آثارها خالدة، باقية على مر القرون والأجيال) إلى أن قال: (يعتبر ذكاؤه آية من آيات الله، وعلمه دليلاً على فضل الله، ويبرهن بشخصيته على خصوبة تربة الأُمة الإسلامية، وغضارة دوحة الإسلام، ونضارة العلوم الإسلامية، ونموها وازدهارها، فارس من فرسان العمل والكفاح يجمع بين العلم والسيف، جريئًا في الصدع بالحق . . . يعرفه كل من حلق الدرس وزوايا المكتبات، وخلوات المساجد ومجالس المناظرة، ومعتقلات السجون، وساحات الحرب، فارس عظيم، ورجل ذو شكيمة، مبجلاً في كل عين، ومعترفًا بإمامته في كل طبقة)[٢].

---

(١) هو: العالم الداعية المحتسب، السيد أبو الحسن علي الحسني الهندي، الندوي، ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، ولد ببلدة (رائي بريلي) بالقرب من لكهنئو بالهند سنة ١٣٣٢هـ، تعلم اللغتين العربية والإنجليزية وأجادهما إلى جانب الأردية والفارسية وهو ما زال يافعًا، رحل إلى لاهور، وقرأ التفسير ثم رجع إلى لكهنئو وعين مدرسًا في دار العلوم لندوة العلماء، ورأس تحرير مجلة الندوة العلمية التي تصدر بالأردية وله نشاط وإنتاج وافر في مجال التأليف باللغات الإنجليزية والعربية والهندية والأردية، وأكثر مؤلفاته مطبوعة. انتخب أمينًا عامًّا لندوة العلماء سنة ١٣٨٠هـ وعضوًا مراسلاً في المجمع العلمي العربي سنة ١٩٥٧م، واختير عضوًا في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي سنة ١٣٨٠هـ، وعضوًا في المجلس الاستشاري الأعلى للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة.
انظر: كتاب «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» تقديم الشيخ أحمد الشرباصي: ص٢٢ ـ ٣٠.

(٢) انظر: كتاب «رجال الفكر والدعوة في الإسلام» للندوي: الجزء الخاص بحياة ابن تيمية: (ص١٤ ـ ١٦، وما بعدها).

لكل ما تقدم فإنني أقول: إن هذا الرجل الذي امتلأ علمًا نافعًا ووظف ما علمه ووعاه توظيفًا حسنًا في مجال القول والاعتقاد والعمل وأعجب به المحققون والباحثون، سلفًا وخلفًا، ووفق فيما قدمه من معالجات وحلول للمعضلات كانت الشغل الشاغل للعلماء والمصلحين، وقد بهر بمهارته الفائقة، الأجيال المعاصرة له ومن جاء بعدهم على مر السنين، وقد حل العقد القوية التي عقدت حول أُمهات الدين الاعتقادية، وعالج في جملة ما عالجه قواعد السياسة الشرعية؛ سعيًا منه فيما يصلح الراعي ويصلح الرعية، لهذه الأسباب ولكون الإدارة تمثل بوظائفها، وولاياتها إحدى أهم المشاكل التي تواجه العالم في السلم وفي الحرب على حد سواء، ولها دورها المهم، والرائد في توجيه المجتمع والتأثير فيه تأثيرًا مباشرًا، ولها دورها المهم أيضًا في تقديم الخدمة وتحصيل المنافع العامة، وعن طريقها تبرز مظاهر السلطان؛ وبما أن قيام الإدارة والحكم إنما يتم على يد الأفراد فإن ذلك يحتم السعي في اختيار الصالحين منهم للولايات العامة، وهذا يعني دون شك أن الإنسان ركن أساسي وعامل مؤثر بقوة في نجاح أو فشل أي مشروع مهما كان نوعه وخطره وحجمه، وعلى هذا فإنه يصلح بصلاح العنصر الإنساني ما عداه من الأوضاع، فإذا أمكن إسناد الولايات إلى مستحقيها، وتم وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، أمكن حينئذ رفع كفاية الوظيفة العامة وحصل للأُمة ما تطمح إليه من رقي وتقدم ورخاء، ونماء وأمن واستقرار، وحضارة وازدهار، لهذا قررت أن يكون للمباحث الإدارية نصيب وافر في رسالتي يضاف إلى ما تقدم أن النظام الإسلامي باعتباره من لدن حكيم خبير يعد أفضل نظام متكامل قائم على العدل مزود بالقواعد والأُصول العامة التي تجعله ذا قدرة ممتازة على حل معضلات

الإنسان ومشكلاته مهما تغيرت الأحوال وتجددت وتعقدت تبعًا لتجدد الزمان، وتغير المكان، وتبدل أحوال الناس، في ظل المشروعية الإسلامية، والسير مع ما يتفق وروح الشرع، ويحقق مقاصده ويفي بمقتضيات الصالح العام، لهذه الأسباب ـ كما أسلفت ـ فقد رأيت أن يكون مجال بحثي في رسالة الدكتوراه في السياسة الشرعية، وبتركيز خاص على آراء ابن تيمية، وجعلتها تحت عنوان «آراء ابن تيمية في الحكم والإدارة»، وفي اعتقادي أن دراستي لآراء تقي الدين ابن تيمية في هذا المجال إنما هو إسهام متواضع يشفع له العمق الفكري، وبعد النظر، والحكمة التي عالج شيخ الإسلام ابن تيمية على ضوئها جميع المشكلات التي تعرض لها، ووضعت لذلك خطة بحث موضحة فيما يلي من الصفحات:-

* **خطة البحث :**

وتتكون من افتتاحية، وثلاثة أبواب، وخاتمة .

وقد اشتملت الافتتاحية على خطبة الرسالة وتوضيحٍ لأسباب اختيار الموضوع كما اشتملت على بيان محتويات الأبواب الثلاثة .

الباب الأول من الرسالة عن الخلافة والإمامة وقد احتوى على تمهيد وثلاثة فصول :

أما التمهيد . . فهو عن نشأة الدولة الإسلامية ويتضمن أربعة موضوعات :

الأول منها يتعلق بالتعريف بالدولة الإسلامية .

والثاني عن الحكم عند العرب قبل الإسلام .

والثالث عن نشأة الدولة الإسلامية بعد مبعث محمد ﷺ .

أما الرابع فخصصته لمقصود الولاية .

وخصصت **الفصل الأول** منه بنصب الإمام، وقد اشتمل على تعريف الخلافة والخليفة، ومن الذي يستحق أن يطلق عليه لقب الخليفة، والخلافة بين الإطلاق والتقييد، وأول من تسمى بأمير المؤمنين، والإمام والإمامة وتعريف الإمامة العظمى في الاصطلاح، وختمت هذا الفصل بتوضيح آراء العلماء في نصب رئيس الدولة .

وفي الفصل الثاني بينت الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة الإسلامية وتعرضت للشروط المتفق عليها بين العلماء والشروط المختلف فيها على التفصيل مع ذكر الأدلة والخلاف إن وجد والترجيح عند الاقتضاء .

أما الفصل الثالث فقد تضمن مقدمة ومبحثين .

وقد دارت مباحث المقدمة في هذا الفصل حول تحريم الخروج على ولاة الأمر وتحريم منابذتهم، والتأكيد على وجوب طاعتهم . وفي المبحث

الأول منه تعرضت لقتال أهل البغي فبينت فيه تعريف البغي لغةً واصطلاحًا، وبحثت الشروط التي يجب أن تتوافر في الخارجين على ولي الأمر حتى يتعلق بهم أحكام أهل البغي وبينت ما ينبغي أن يتبعه ولي الأمر مع البغاة وحكم بين السلاح في الفتنة وذكرت آراء العلماء في التفريق بين قتال المشركين والمرتدين، وقتال أهل البغي، وبين قتال أولئك وقتال قطاع الطرق، ووضحت آراء العلماء حول ما يتلفه أهل البغي المتأولون على أهل العدل في النفوس والأموال، وآراء العلماء حول منهزم البغاة وتوبتهم وختمت هذا الفصل ببيان آراء العلماء حول عزل الإمام.

أما الباب الثاني من هذه الرسالة فهو عن البيعة وقد اشتمل على أربعة فصول: وقد بحثت في الفصل الأول منه: حقيقة البيعة وشروطها، وقد جعلت هذا الفصل من مقدمة، وثلاثة مباحث، ففي المقدمة بحثت ما يتعلق بطريق التولية بالاختيار، وفي المبحث الأول من هذا الفصل تطرقت إلى تعريف البيعة لغة واصطلاحًا، وكيفية البيعة، ومشروعيتها، وتكلمت بعد ذلك عن صور البيعة وفي ختام هذا الفصل بحثت صفة البيعة، وفي المبحث الثاني تعرضت لأقوال العلماء فيما إذا انفرد شخص في زمن من الأزمان بكونه دون غيره جامعًا لشروط الإمامة، وخصصت المبحث الثالث في شروط البيعة وفيما يشترط في أهل الحل والعقد وبيان عدد من تنعقد الإمامة ببيعتهم من أهل الاختيار.

وفي الفصل الثاني: من هذا الباب بحثت ما يتعلق بولاية العهد، وتعرضت لتعريف العهد لغة واصطلاحًا، وأوردت أقوال العلماء في ولاية العهد من حيث هي عقد، وبيان مشروعية ولاية العهد، والشروط الواجب توفرها لصحة العهد وبحثت في نهايته وقت قبول المعهود إليه للعهد.

وفي الفصل الثالث: منه تعرضت لطريق انعقاد الإمامة بولاية القهر والغلبة وقد اشتمل على بيان مفصل عن آراء ومنطلقات ابن تيمية وواقعيته في هذه المسألة وبحثت بعد ذلك مذهب القائلين بأنه لا يترتب على الغلبة أي حق، ومذهب القائلين بأن الإمامة تستحق بالقهر، والغلبة، ونبهت في آخره على (النظرية الأشعرية) كما يسميها بعض المستشرقين.

أما الفصل الرابع منه فقد خصصته لطريق انعقاد الإمامة بالنص، وقد صدرته برأي شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة، وأتبعته برأي القائلين بالنص على أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ ثم سقت أقوال المنكرين للنص على إمامة أبي بكر، وختمت هذا الفصل برأي القائلين بانعقاد الإمامة بالنص فقط.

أما الباب الثالث والأخير من هذه الرسالة فهو عن المبادئ الإدارية عند ابن تيمية، وقد ركزت فيه على الجانب الإداري في فكر ابن تيمية، وأوردت ما اطلعت عليه من أقوال علماء السياسة الشرعية، والإدارة الإسلامية من السلف الماضين كما أوردت بعض آراء علماء الإدارة والباحثين المعاصرين، وقد اشتمل هذا الباب على **تمهيد** عن الإدارة الإسلامية بصفة إجمالية، **وتسعة فصول، وخاتمة.**

وقد تعرضت في الفصل الأول لمدخل عن الموظف والوظيفة بوجه عام، ثم تكلمت من خلال مباحث هذا الفصل الثلاثة عشر عن الولاية العامة في الإدارة الإسلامية (الوظيفة العامة) ثم بحثت ما يتعلق بوجود الوظيفة وتطورها في الدولة الإسلامية، وانتقلت بعد ذلك إلى الكلام عن طبيعة الرابطة بين الموظف والدولة في الإدارة الإسلامية، ثم عرجت في بحثي على ما يتعلق بدائمية الوظيفة واستقرار الموظف، ثم بحثت بعد ذلك

المنظور الإداري للوظيفة عند علماء الإدارة والتنظيم، وعند فقهاء القانون العام، وتكييف كل منهم لمفهوم الوظيفة العامة في الإدارة المعاصرة ثم انتقلت من بحثي في كل ذلك إلى تعريف الموظف العام وبيان علاقة الموظف بالدولة في نظر الإدارة المعاصرة، وبحثت ما يتعلق بالاختيار للوظيفة العامة في الفكر الإداري الإسلامي، ثم بينت ما تعنيه شروط الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية، ثم استعرضت بعد ذلك آراء علماء السياسة والإدارة من المسلمين حول طلب الوظيفة وبحثت بعد ذلك منظور الإدارة الحديثة فيما يختص بالاختيار للوظيفة العامة، وأنهيت بحثي في هذا الفصل بالكلام بصفة مفصلة عن الوصف والتوصيف الوظيفي ومصادر الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية.

أما الفصل الثاني من هذا الباب فقد خصصته لبحث اختيار الأصلح في الولاية عند ابن تيمية.

وفي الفصل الثالث منه استعرضت ما يتعلق بمصطلح التعيين أو التوظيف في الإدارة الحديثة، ومصطلح التولية أو التقليد في الإدارة الإسلامية، وتكلمت عن الأداة المستعملة في إتمام عملية التوظيف وهي قرار التعيين وتفويض الصلاحيات . . . إلخ.

وفي الفصل الرابع تكلمت عن مبدأ المشاورة في الإدارة الإسلامية وقارنت بين مبدأ الشورى في الشريعة الإسلامية، ومبدأ الشورى في القوانين الوضعية وأوضحت مدى سبق الإدارة الإسلامية في هذا المجال للإدارة المعاصرة المستندة على القوانين الوضعية.

وفي الفصل الخامس من الباب نفسه استعرضت المباحث المتعلقة بمبدأ الضبط الإداري، والضبط القضائي وبينت الضبط بمعناه العام، والمقصود بالضبط الإداري وتعريفه والفرق بينه وبين الضبط القضائي،

وبحثت الضبط في الإدارة الإسلامية، والمقصود به والضبط الإداري في فكر ابن تيمية، والضبط القضائي في الشريعة الإسلامية، من خلال فكر ابن تيمية، وبحثت في آخر هذا الفصل (الرشوة) وأثرها على فعالية الضبط الإداري، والضبط القضائي.

أما الفصل السادس من هذا الباب فقد خصصته لبحث مبدأ جلب المنافع ودفع المضار في الإدارة الإسلامية باعتباره كما يقول ابن تيمية: (فصل عظيم ينبغي الاهتمام به؛ منعًا للاضطراب في شأن الأُمة وتحقيقًا لمصلحتها).

وفي الفصل السابع منه بحثت الصفات المعتبرة في المسئول في الإدارة الإسلامية باعتبار أنَّ تلك الصفات متممة للمنظور الإداري لدى علماء المسلمين المهتمين بالفكر السياسي الشرعي المقتضي لإصلاح الراعي والرعية على حد سواء.

وفي الفصل الثامن استعرضت ما يتعلق بسعة أُفق الإدارة الإسلامية استنادًا على مبدأ سمو الشريعة الإسلامية وأنها صالحة لكل زمان ومكان.

وفي الفصل التاسع والأخير من هذا الباب بحثت أصالة الإدارة الإسلامية باعتبارها إدارة تملك مقومات الاستقلال وتأصيل الكيان، وعدم التبعية.

وأنهيت هذا الفصل ببحث موجز لبعض المبادئ ذات الأهمية في الإدارة الإسلامية وضعتها في شكل تنبيهات استعرضت من خلالها مبدأ الاعتدال في الإدارة الإسلامية، وما تتمتع به الإدارة الإسلامية من اليقظة والتنبُّه وعدم الغفلة، وبينت مدى اهتمام الإدارة الإسلامية بالمقاصد والنيات في التصرفات في الأمر والنهي والعطاء والمنع، وتعرضت لما يتصف به الفكر الإداري الإسلامي من عناية فائقة بقضية المأمورات

والمحظورات، وعرجت في بحثي على أحد الأمراض الإدارية الحديثة وهو البيروقراطية، وموقف الإدارة الإسلامية من ذلك المرض الإداري، ونبهت على ما للفراسة في نظر الإدارة الإسلامية من أثر بارز باعتبارها إحدى مميزات القيادة البارعة، وأوضحت بعد ذلك ما اتفق عليه علماء الإدارة من أن الإدارة العامة تجمع بين صفات العلم والفن معًا، وأن القيادة البارعة هي روح الإدارة وقلبها النابض، وأنهيت مباحث هذا الباب بالتأكيد من جديد على سبق الإدارة الإسلامية في تبني أفضل النظريات الإدارية، وأنها إدارة ذات أصالة وعمق، وبعد نظر، ترسي بثقة وحكمة وعدل دعائم الأمن والاستقرار في كل زمان ومكان، وفي كل مسألة تطرقت إلى بحثها أوضح رأيي فيها وما يترجح لدي حسبما يظهر لي.

أما الخاتمة: فتشتمل على خلاصة أهم نتائج مباحث هذه الرسالة.

ويلي ذلك ثبت بأهم المصادر والمراجع التي عولت عليها في مباحث الرسالة واستندت عليها في توثيق النصوص، ثم الفهارس عن موضوعات الرسالة.

* منهج البحث :

أما منهجي في البحث والطريقة التي اتبعتها في بيان آراء ابن تيمية ومن وافقه أو خالفه، والمقارنة بين تلك الأقوال والخروج بعد ذلك بما يترجح في نظري بعد مناقشة ما يتطلب الأمر مناقشته من تلك الآراء وأدلتها ... إلخ.

فقد كان على النحو التالي:

١ - أحرص دائمًا على تحرير رأي تقي الدين ابن تيمية في المسألة، فأقرأ له ما أستطيع الاطلاع عليه من عباراته كما وردت في كتبه؛ ليتحرر من مجموعها مقصوده بشكل واضح ومن ثم أكتب رأيه وأقوم بتوثيقه من كل مصدر مع ذكر المرجع وبيان الجزء إن كان الكتاب مكونًا من أجزاء وأذكر الطبعة والصفحة ما أمكن ذلك، كما أقوم بتوثيق كل ما نقلته عن غيره من آراء.

٢ - أقدم في مباحث الرسالة رأي ابن تيمية كلما كان ذلك ممكنًا، ثم أتبعه برأي موافقيه أو مخالفيه حسب الأحوال وأحرص دائمًا على نقل الآراء كما هي بتجرد وإنصاف سواء كانت تلك الآراء موافقة أو مخالفة، مع ذكر أدلة كل فريق حسبما يراها الفريق نفسه.

٣ - أُناقش ما يتطلب واقع الحال مناقشته من تلك الآراء وأدلتها، وأجيب عما يتطلب إجابة فيما هو محل إشكال حسبما يظهر لي.

٤ - أُرجح ما يظهر لي أنه هو الرأي الراجح، وأختاره موضحًا المبرر لذلك الترجيح، سواء كان الرأي المختار موافقًا لرأي شيخ الإسلام ابن تيمية أو ليس موافقًا له وذلك بعد الموازنة والتحقيق، وبذل ما في الوسع دون تحيز لرأي معين أو إمام معين.

٥ ـ لم أقتصر في هذه الرسالة على آراء السلف من السابقين، وإنما كان غالب مباحثها يشمل آراء العلماء السابقين، وآراء العلماء والباحثين المحدثين استكمالاً للفائدة وتحديثًا وتجديدًا لمضمون الرسالة، إذ إن كثيرًا من موضوعات البحث في أبواب هذه الرسالة تعتبر قديمة وحديثة معًا فهي قديمة؛ لأن علماء الإدارة السابقين من المسلمين تكلموا عنها وعالجوها وبيّنوا آراءهم حيالها، وهي في نفس الوقت حديثة؛ لأنها أُمور عملية واقعية نعايشها ونطبقها وللإدارة الحديثة فيها مجال، ولعلماء الإدارة المحدثين فيها آراء، وقد بحثوها وعالجوها وبينوا آراءهم حيالها.

٦ ـ لم أخضع مصطلحات الإدارة الإسلامية وتعبيراتها لمصطلحات الإدارة الحديثة وتعبيراتها؛ محافظة على استقلال الإدارة الإسلامية؛ إذ هي في الحقيقة مدرسة إدارية متميزة، وهي جديرة بالاستقلال وعدم التبعية بحكم الواقع وحقيقة الأمر، ولهذا توجد في طيات الرسالة المصطلحات الإدارية في الإدارة الإسلامية متناثرة هنا وهناك حسب الأحوال وذلك مثل: الولاية ـ الوالي ـ الإمام ـ الإمامة ـ ولي الأمر ـ المصلحة ـ المفسدة ـ المقصود ـ طريق المقصود . . . إلخ.

٧ ـ استخدمت بعض التعبيرات والمصطلحات الحديثة ولو لم تكن عربية، حينما تدعو الحاجة إلى إيرادها كما هي مثل ـ التصنيف ـ التوصيف ـ وضع الرجل المناسب في المكان المناسب ـ البيروقراطية ـ التعيين ـ القرار ـ الوظيفة ـ القانون . . . إلخ.

واستندت في ذلك على رأي شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول:

(وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه إذا

احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة)[١].

٨ - تجنبت عن قصد التوسع في بعض المسائل التي لها وجه إداري ووجه فقهي فرعي؛ محافظة على سلامة منهج الرسالة، ولكي لا يخرج بنا البحث عن الهدف المحدد للرسالة، وما ذكرته من مباحث ذات صبغة فقهية فإنما قصدت إيضاح المطلوب من وجهة نظر السياسة الشرعية ومنظور الإدارة.

٩ - قمت ببيان السور وأرقام ما أوردته من الآيات، وتخريج الأحاديث.

١٠ - في بعض مباحث الرسالة أرى أن إتمام الفائدة وإيضاح المراد يتطلب إجراء مقارنة فيما بين نظريات ومنطلقات الإدارة الإسلامية ونظريات ومنطلقات الإدارة الحديثة المعاصرة، وهذه المقارنة وإن كانت ذات صبغة حديثة إلا أنها تشبه من بعض الوجوه ما يطلق عليه لدى علماء المسلمين علم الخلاف أو الخلافيات[٢]، وما يطلق عليه لدى بعض العلماء علم الأشباه والنظائر، كما هو لدى السيوطي وابن نجيم وغيرهما، ويمكن أن يكون من باب علم الفروق كما هو لدى القرافي لهذا نجد السيوطي يقول: (ولهذا قال أصحابنا إن الفقه معرفة النظائر)[٣].

---

(١) انظر: ص٢٢، ٢٤، من الجزء الأول من: «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» بهامش «منهاج السنة»، وانظر: ص٨٧٠ من «مجموعة أعمال أسبوع الفقة الإسلامي الثاني ومهرجان الإمام ابن تيمية»، مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - القاهرة سنة ١٣٨٢هـ جمع وإشراف الشيخ محمد أبو زهرة.

(٢) «النظريات العامة في القانون الموازن وعلم الخلاف» للدكتور صلاح الدين الناهي: ص٤ (بغداد سنة ١٩٦٨م).

(٣) «الأشباه والنظائر» ص٣، ٤، ٦، ٧.

وقد قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ لأبي موسى الأشعري: (اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأُمور عندك، فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى)[١].

ولم أقصد فيما أوردته من مقارنة ضرورة وجود مقابلة أو مطابقة في كل الأحوال ذلك أن واقع الشريعة الإسلامية والسياسة الشرعية المستمدة من الكتاب والسنة والإجماع، وأقوال السلف والقياس والمصالح المرسلة، إنما هو في الحقيقة يكوّن في مجموعه شريعة متكاملة وإدارة إسلامية حكيمة، عالية المنزلة، رفيعة المقام، ذات نظام متكامل له تصوراته ومفاهيمه، ومنطلقاته المتميزة، وقد أكتفي في بعض الحالات بإبراز وجهة نظر الإدارة الإسلامية في المسألة موضوع البحث، وفق معاييرها وأحكامها، ونظرياتها، وأكتفي بذلك عن إيراد نظائرها في الإدارة الحديثة إذا ظهر لي أن ذلك كافٍ.

١١ ـ لقد أوردت تراجم موجزة لبعض العلماء والباحثين ممن سبقت أقوالهم مستشهدًا بها على مكانة ابن تيمية العلمية وعبقريته الفكرية وسمو منزلته بين العلماء وصرفت النظر عن إيراد تراجم للباقين.

ولعل فيما قدمته ما يكشف للقارئ محتويات الرسالة وحجمها العام، ولا شك لدي في أن القيام بمهمة البحث في هذا الموضوع على وجه الكمال والدقة المطلوبين تستدعي قدرة لا أدعيها، حيث لم أبلغ أدنى درجات الكمال، فضلاً عن أن أدعيه؛ إذ الكمال لله

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحات، و«نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية» لعلي علي منصور: ص٣.

وحده، وما عملته لا يزيد عن كونه جهدًا متواضعًا، وحسبي من هذا الجهد أنني بذلت ما في وسعي وطاقتي فإن وفقت فما توفيقي إلاَّ بالله، وأشكره سبحانه على ذلك، وإن أخطأت فالخطأ ملازم للبشر باستثناء الأنبياء والمرسلين، وقد ختموا بمحمد ﷺ، ومن نعمة الله على خلقه أن تجاوز لعباده عن الخطأ ونسأل الله سبحانه أن يشملنا بعفوه ومغفرته ورضوانه.

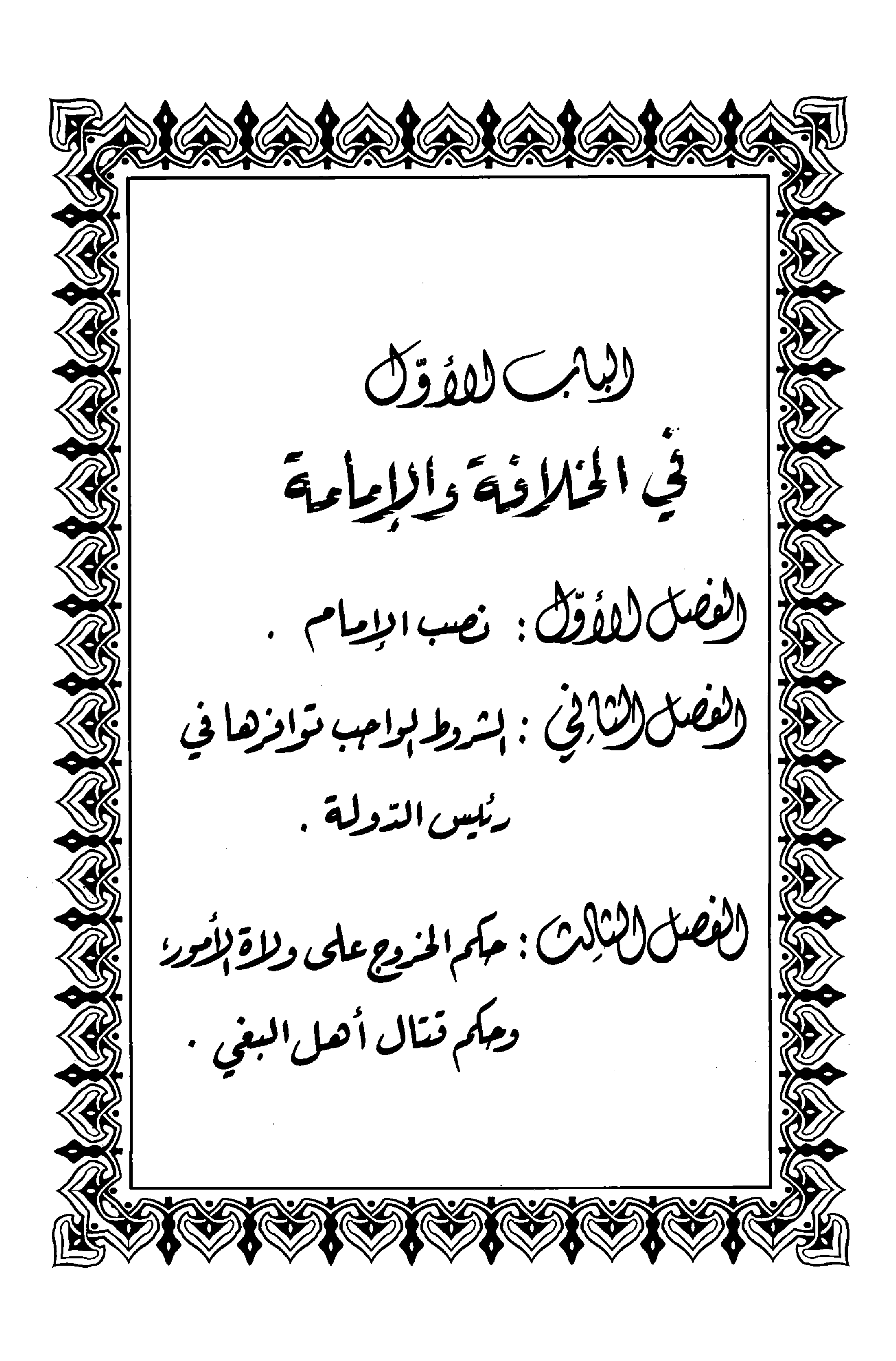
وختاماً أدعو بدعاء شيخ الإسلام ابن تيمية[١] فأقول:

(نسأل الله العظيم أن يوفقنا وسائر إخواننا وجميع المسلمين لما يحبه لنا ويرضاه من القول والعمل فإنه لا حول ولا قوة إلاَّ بالله العلي العظيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا دائمًا إلى يوم الدين، ونسأله سبحانه أن يجعل عملنا صالحًا، ولوجهه خالصًا إنه على كل شيء قدير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين)[٢].

---

(١) انظر «السياسة الشرعية»: ص ١٧٦. طبعة دار الكتاب العربي.

(٢) أعدت هذه الرسالة في صيغتها الأولى تحت إشراف صاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور عبدالعال أحمد عطوه «رحمه الله». ونوقشت من قبل لجنة من العلماء المحققين وقد جاء في وثيقةالتخرج ما نصه: «وافق مجلس جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بتاريخ ١٤٠٥/٩/٣ هجرية الموافق ١٩٨٥/٥/٢٢ ميلادية على منح حمد بن محمد بن سعد الفريان . . . درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى من المعهد العالي للقضاء في السياسة الشرعية» انتهى.



الباب الأوّل

في الخلافة والإمامة

الفصل الأوّل : نصب الإمام .

الفصل الثاني : الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة .

الفصل الثالث : حكم الخروج على ولاة الأمور، وحكم قتال أهل البغي .



التمهيد
عن نشأة الدولة الإسلامية

وفيه أربعة موضوعات:

* الموضوع الأول: التعريف بالدولة:

لفقهاء القانون الدولي العام والدستوري تعريفات مختلفة للدولة، فكل باحث يحرص على أن يعرف الدولة تعريفًا يتمشى مع فكرته القانونية عن الدولة فيحاول كل واحد منهم أن يبرز فكرته في التعريف الذي يحدده، ومن هذا المنطلق كثرت التعريفات، فقد عرفها الدكتور علي صادق أبو هيف بأنها: (مجموعة من الأفراد يقيمون بصفة دائمة في إقليم وتسيطر عليهم هيئة حاكمة ذات سيادة)[١].

وعرفها بعض الباحثين بقوله: (إن الدولة هي جماعة من الناس تقيم دائمًا في إقليم معين ولها شخصيتها المعنوية ونظامها الذي تخضع له ولحكامها واستقلالها السياسي)[٢].

---

(١) «القانون الدولي العام»: ص١٠٣، ١١٣.

(٢) استخلص هذا التعريف من عدة تعريفات الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه «نظام الحكم في الإسلام»: ص٩.

ويرى "ديجي" الباحث الفرنسي أنه يجوز إطلاق كلمة الدولة على كل تنظيم للجماعة السياسية في أي مجتمع من المجتمعات، ولو كان هذا المجتمع بدائيًا؛ لتواجد جماعة حاكمة وأخرى محكومة.

ويعرفها الأستاذ السويسري "بتشكى": (بأنها جماعة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة[1].

وبإلقاء نظرة على التعريفات السابقة يتضح عدم وجود فارق بينها، اللهم إلاَّ أن الباحث القانوني "ديجي" لا يشترط وجود الإقليم الذي يقيم عليه جماعة من الأفراد، وعلى هذا فإن الدولة لا بد لها من أركان ومقومات ترتكز عليها وهي:

١ ـ الشعب.

٢ ـ الإقليم الذي يسكنه ذلك الشعب.

٣ ـ السلطة العليا ذات السيادة.

(١) الشعب:

مما لا شك فيه أنه لا يمكن أن يتصور وجود دولة بدون جماعة بشرية تتألف هذه الجماعة من مجموعات من الأفراد والعائلات ذكورًا وإناثًا يقيمون بصفة دائمة على أرض الدولة ولا يشترط أن يكونوا منحدرين من سلالة واحدة أو من جنس واحد خاصة في العصر الحديث، حيث ازدادت حركة الهجرة، وتيسرت وسائل الاتصال والتنقل، كما أنه ليس هناك حد

---

(١) انظر: كتاب «النظم السياسية» (الدولة والحكومة) للدكتور محمد كامل ليلة: ص٢٠، ٢١، ٢٢، و«القانون الدستوري والنظم السياسية» للدكتور عبد الحميد متولي وزملائه: ص٩٣، ٩٤.

أدنى لعدد الأفراد في الدولة الواحدة إلا أنه يجب أن يكون العدد معقولاً حتى يمكن أن تقوم الدولة؛ لأن العدد كثرة وقلة له أثره في قوة الدولة وضعفها، وكلما كثر العدد تمكنت الدولة من بسط نفوذها وكثر إنتاجها ولا يعتبر جميع المقيمين على أرض الدولة من رعاياها، فقد يقيم بالدولة من يحملون جنسية دولة أخرى، ويتولى القانون الدولي الخاص تحديد حقوق وواجبات كل من المواطنين الأصليين والوافدين وتنظيم معاملاتهم، ولهذا درجت الدول على إصدار نظام خاص داخلي يسمى نظام الجنسية، يحدد بمقتضاه الرعايا ويميز بينهم وبين الأجانب[١].

(٢) الإقليم:

يعتبر الإقليم الركن الثاني من أركان الدولة، وبدون هذا الركن يمتنع قيام الدولة، والإقليم يعني رقعة الأرض التي يقيم عليها سكان تلك الدولة، وهو شرط أساسي لتحقيق معنى الاستقرار، حيث إن وجود السكان فقط لا يكفي في حد ذاته لإقامة دولة مهما كثر عددهم، ومهما كان بينهم من الارتباط والاتحاد، ذلك أن القبائل الرحل التي هي بطبيعة الحال لا تستقر على بقعة من الأرض لا تعتبر دولة وفقًا للآراء السائدة مهما بلغ كثرة أفرادها، وعلى أي درجة كانت من الحضارة، ولو قام من بين أفرادها سلطات للحكم فيما بينها[٢].

---

(١) انظر: «القانون الدولي العام» للدكتور علي صادق أبو هيف: ص١١٤، و«القانون الدستوري والنظم السياسية» للدكتور عبد الحميد متولي وزملائه: ص٩٥، و«نظام الحكم الإسلامي» د. محمود حلمي: ص٩ ـ ١٠.

(٢) انظر: كتاب «نظام الحكم في الإسلام» للدكتور فاروق النبهان: ص٣٣.

* **تنبيه: إقليم الدولة يشمل ثلاثة أشياء :**

١ ـ **مساحة من الأرض**: وهي الرقعة التي يقيم عليها مواطنو الدولة ومن طرأ عليها، وتمارس الدولة سيادتها الكاملة على هذه الرقعة، وفي حدودها، وبدون هذا الإقليم لا يمكن أن تنشأ الدولة، وعند حدود هذا الإقليم تنتهي سلطة الدولة، حيث تبدأ سيادة دولة أخرى، وتعتبر قشرة الأرض في الإقليم وباطن طبقات الأرض خاضعة لسيادة الدولة ولا يشترط أن يكون الإقليم أرضًا متصلة بدون فواصل بل يجوز أن يتكون الإقليم من مجموعة من الجزر مثل ما هو واقع في اليابان وإندونيسيا على سبيل المثال.

٢ ـ **الإقليم المائي**: ويتكون من أجزاء البحار العامة الملاصقة لحدود الدولة وهي ما يطلق عليها المياه الإقليمية، كما يتكون من البحيرات والأنهار التي توجد داخل حدود الدولة.

٣ ـ **الإقليم الجوي**: جميع الطبقات الهوائية التي تعلو الإقليم الأرضي والإقليم المائي للدولة، وهو ملك للدولة، تسيطر عليه مثل ما تسيطر على إقليمها المائي والأرضي، وعلى هذا فليس لأي دولة أن تستعمل المجال الجوي لدولة أخرى إلاَّ بإذنها.

(٣) السلطة السياسية :

هذا العنصر يعتبر ركنًا رئيسيًا من أركان الدولة، إذ لا يكفي لنشأة الدولة وقيامها، وجود الشعب، ووجود الإقليم، إذ يجب فوق ذلك أو يوجد هيئة حاكمة منظمة مهمتها الإشراف على الإقليم ومن يقيمون عليه بصفة دائمة، ذلك أن اسم الدولة يوحي بفكرة السلطة والتنظيم السياسي،

الذي يكفل تأمين النظام وحماية الحقوق، ولا أثر لشكل الدولة داخل الإقليم في كيانها، إذ المهم أن توجد السلطة، وتكون السلطة داخلية وعليا لا تؤثر فيها قوى خارجية، بحيث تملك حق اتخاذ القرارات وإصدار النظم، وتكون بذلك دولة ذات سيادة[١].

* * *

(١) انظر: «القانون الدستوري والنظم السياسية» (الدولة والحكومة): ص٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، المرجع السابق، و«القانون الدولي العام»: ص٣٤٦، ٣٤٧، و«نظام الحكم الإسلامي»: ص١٩، ٢٠، المرجع السابق.

* الموضوع الثاني: الحكم عند العرب قبل الإسلام:

باستقراء التاريخ ثبت أنه لم يكن في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام حكومة بالمصطلح المعروف بالحكومات الآن، فلم يكن للعرب إدارة منظمة تتمتع بالسلطة التي يخضع لها الناس، وليس هناك وازع يتم بواسطته إيصال الحقوق إلى أربابها، كما أنه لا توجد سلطة تمنع تعدي الناس بعضهم على البعض[١]، وليس لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد، وإنما همهم أن يأخذوا الأموال نهبًا أو مغرمًا مع التنافس الشديد على الرئاسة، وكانت حياتهم حياة غير مطمئنة ولا ثابتة فمجتمعهم يتكون من قبائل متعددة ومتفرقة لا يجمع بين أفراد كل قبيلة إلاَّ رابطة الدم والجوار، وكانت القبيلة من واجباتها توفير الحماية لأفرادها حسب ما تستطيع ولكل فرد من أفراد القبيلة حق الاستصراخ بها وهي ملزمة بالذود عنه، والفرد داخل القبيلة يخضع خضوعًا مطلقًا لعرفها، وديانتها[٢]، وكانت القبائل في نزاع مستمر، مشغولة بصد الغارات التي تشن عليها كما أنها لا تتأخر عن الإغارة على غيرها حينما تسنح لها الفرصة، وبإلقاء نظرة على الأوضاع السياسية والاجتماعية التي عاشها العرب قبل الإسلام نجد أن هناك عدة أوضاع منها:

١ ـ الوضع الذي كان سائدًا في الجهات الصحراوية مثل نجد وأطراف الحجاز حيث كانت القبيلة على صغرها هي الوحدة السياسية التي

---

(١) انظر: «التاريخ الإسلامي السياسي الديني والاجتماعي» للدكتور حسن إبراهيم حسن: ص٥١، ٥٢.

(٢) انظر: «فجر الإسلام» لأحمد أمين: ص٢٢٥.

يرتبط أفرادها برباط الدم والعصبية ولا يخضعون لسلطة ما، وكان أفرادها يعتمد كل منهم على ما لديه من قوة، وكانت زعامة شيخ القبيلة أو سلطته ما هي إلاَّ سلطة رمزية، ونظرًا إلى أن القبائل تعتبر وحدات مستقلة كانت البلاد مقسمة بين القبائل إلى مناطق متعددة كل منطقة تسيطر عليها القبيلة التي لها الغلبة على تلك المنطقة، وإذا ما تضخمت وتشعبت انقسمت إلى فروع كثيرة يتمتع كل فرع منها بحياة منفصلة مستقلة، ولا تتحد إلا في الظروف غير العادية اشتراكًا في الدفاع عن القبيلة أو قيامًا بغارات بالغة الخطورة(١).

ولم يكن حكم القبيلة جاريًا على قواعد ثابتة، وإنما كان الحكم فيها جاريًا على العرف وما يسود بينهم من مفاهيم، وكان لكل قبيلة عرف وتقاليد خاصة قد تخالف ما للقبائل الأخرى من أعراف وقد تتفق معها في بعضها الآخر.

٢ ـ أما في الحجاز فقد وجد قبل الإسلام مدن ذات حياة سياسية خاصة وكانت كل مدينة من مدن الحجاز تحكم نفسها، وتستقل عن الأخرى تمامًا، وهكذا كان الأمر في مكة، والمدينة (يثرب)، والطائف. وكل مدينة من هذه المدن تتحكم فيها أيضًا الروح القبلية وتسيطر عليها سيطرة تامة، فالعربي مع وجوده في المدن لا يعرف الانتساب إليها، بل لا ينتسب إلاَّ إلى قبيلته فلم يعرف العرب الانتساب إلى المدن إلا في القرن الثاني الهجري(٢)، وكانت الأعمال العامة في مكة مقسمة بين بطون قريش مثل السدانة والسقاية والرفادة واللواء، والندوة

---

(١) انظر: «الدعوه إلى الإسلام» السير توماس ارنولد: ص٥٢.

(٢) «مكة والمدينة» الأستاذ أحمد الشريف: ص٢٣.

والسفارة . . . إلخ وكان أكبرهم سنًّا هو الذي يتولى الرئاسة، ويلقبونه بسيد القوم، وكان أسنّهم أيام النبي ﷺ هو العباس بن عبد المطلب، وكان يتنازع الزعامة في يثرب جماعتان هما الأوس والخزرج، وقد قامت بين الفئتين حروب طاحنة، واستمر الخلاف بينهما أمدًا طويلاً حتى استقر رأيهم على أن يكون الحكم بين الأوس والخزرج بالتناوب[١].

٣ ـ في أطراف شبه الجزيرة العربية ظهرت ممالك صغيرة متفرقة كمملكة سبأ في اليمن، ومملكة حمير، ومملكة معين، ويلاحظ أن أهل اليمن قد قام في بعض ممالكهم نظام سياسي يخالف النظام الذي في مدن الحجاز، ويعلل بعض الباحثين هذه الظاهرة بأن من أهم أسبابها الروابط الاقتصادية التي تستلزم وجود قواعد عامة يحترمها الجميع ويطبقونها في الحكم فيما بينهم زيادة على ذلك تأثر اليمن بالحكم الحبشي والحكم الفارسي حيث امتد إليها في حقب متفاوتة من التاريخ فحينما ولي الأحباش على اليمن أقاموا فيها حاكمًا عامًّا، وكذلك فعل الفرس، وهذا ما لم يحصل لمدن الحجاز حيث لم تخضع لسلطان غريب عليها[٢].

كما قامت مملكة الحيرة في الشمال الشرقي ودولة الغساسنة في الشمال الغربي من شبه الجزيرة العربية، وكانت أعراف القبيلة في هاتين المملكتين هي نظامها السياسي، والاجتماعي، فلم ينصهر المجموع في بوتقة واحدة ليتكون منها شعب واحد كالشعب المصري، أو الروماني مثلاً[٣].

---

(١) «تاريخ العرب قبل الإسلام» د. جواد علي: (٤/ ٢٣٠).

(٢) انظر: «الإمبراطورية الإسلامية» الدكتور محمد حسنين هيكل: ص١٩.

(٣) «مكة والمدينة»: ص٢٤ ـ المرجع السابق.

٤ ـ كما وجد في العصر الجاهلي إمارات لم تستطع أن تعمر إلاَّ خمسين سنة ثم زالت مثل مملكة كندة التي قضى عليها ملوك الحيرة والتي ينسب إليها امرؤ القيس أحد شعراء المعلقات السبع المشهورة والذي حاول أن يعيد مجد آبائه دون جدوى[١].

مما تقدم يتضح أن العرب قبل الإسلام كانوا متفرقين إلى جماعات عديدة ولكنها تتشابه في العادات والطباع وتتحدث بلغة واحدة وإن تعددت اللهجات وكانت هذه القبائل لها استقلالها وسيادتها القبلية المعروفة آنذاك، ولكنها كانت لا تعرف الهدوء والاستقرار، وكانت حروبها مستمرة حتى مع القبائل التي ترتبط بروابط الدم، وقد تثور الحروب الطاحنة لأسباب تافهة.

* * *

(١) «الإمبراطورية الإسلامية»: ص١٨ ـ المرجع السابق.

* **الموضوع الثالث: نشأة الدولة الإسلامية بعد بعثة محمد ﷺ:**

مما لا شك فيه أن ظهور الرسالة المحمدية كان أعظم حادث في تاريخ العرب خاصة، والبشرية عامة، ولقد كان اجتماع العرب على الإسلام وتوحد صفوفهم ونبذهم ما كانوا عليه من الجاهلية الجهلاء والضلالة العمياء نقطة تحول هامة في حياتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وبفضل ظهور الإسلام برزت هذه الأمة العربية التي كانت قد أنكرتها الأمم وتخطفها الناس من حولهم، فقد أخذت الأمة العربية بفضل هذه الشريعة الكاملة مكانها في الصدارة تؤدي رسالتها في هداية البشر وتقيم القسطاس بين الناس، وتضرب المثل الأعلى على علوٍّ الهمة والبطولة والإيثار ونصرة الحق والتعاون على البر والتقوى والاستمساك بمكارم الأخلاق، وحينما نتعرض في هذا الموضوع لنشأة الدولة الإسلامية، نرى من المناسب أن نلقي الضوء على المراحل والأطوار التي مرت بها نشأة الدولة الإسلامية بمعنى أن نستعرض التدرج التاريخي لنشأة هذه الدولة مع ذكر تعريفها، وهل اجتمع لها كل الأركان الأساسية الضرورية لقيام الدولة.

وباستقراء التاريخ نجد أنه في عام خمسمائة وواحد وسبعين الذي هو عام الفيل كان مولد رسول الله ﷺ وقد كانت ولادته بعد وفاة والده عبد الله، وقد تولى كفالته جده عبد المطلب، وبعد ممات جده تولى تربيته وكفالته عمه أبو طالب، فلما كبر صار يؤثر العزلة ويتحنث الليالي ذوات العدد في غار حراء يقضيها في التعبد وفي هذا الغار وفي عزلته التي فضلها أنزل الله عليه الوحي يكلفه بحمل الرسالة ودعوة الناس إلى الإيمان بالله ونبذ عبادة الأوثان وإخراجهم من الظلمات إلى النور[1].

---

(١) انظر: «صحيح البخاري»: (١/ ٦، ٧)، و«زاد المعاد في هدي خير العباد» لابن قيم =

وقد مرت دعوته ﷺ بعدة أطوار: فقد ابتدأت الدعوة للإسلام سرًّا، ثم أذن الله ـ سبحانه وتعالى ـ لرسوله بالدعوة جهرًا وبعد أن جهر بالدعوة تألب عليه مشركو مكة، واشتدت خصومتهم له واضطهد الكفار المسلمين اضطهادًا شديدًا وآذوهم أشد الأذى، فأشار رسول الله ﷺ على أصحابه المستضعفين بأن يهاجروا إلى الحبشة فهاجروا إليها وبقي هو ومن معه من أصحابه ممن كانت لهم منعة مقيمين في مكة واستمر ﷺ يدعو إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة يجابه الاضطهاد لا يدركه كلال أو وهن أو كسل[١].

* **بيعة العقبة الأولى:**

لقد كان رسول الله ﷺ منذ أن أذن له ربه بالجهر بالدعوة يغشى مواسم الحج، ويتبع الحجيج في منازلهم ويتردد على الأسواق وعلى القبائل يعرض عليهم دعوته، فلما أراد ـ سبحانه وتعالى ـ إنجاز ما وعده وإظهار دينه وإعزاز نبيه قدر له أن يلتقي بنفر من الخزرج أراد الله بهم خيرًا فقال لهم رسول الله ﷺ: «من أنتم؟» فقالوا: نفر من الخزرج. قال: «أمن موالي اليهود؟». قالوا: نعم. قال: «أفلا تجلسون أكلمكم». قالوا: بلى. فجلسوا معه. فدعاهم إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وعرض عليهم الإسلام وتلا عليهم القرآن، فقال بعضهم: يا قوم تعلمون والله أنه للنبي الذي توعدكم به يهود، فلا تسبقنكم إليه، فأجابوه لما دعاهم إليه، ثم انصرفوا راجعين إلى بلادهم وقد آمنوا به وصدقوه ووعدوه أن يكونوا رسلاً إلى قومهم. وفي موسم الحج التالي ـ وذلك قبل الهجرة النبوية بسنة وثلاثة أشهر ـ خرج من

= الجوزية: (١/ ١٧، ١٨)، و«نظام الحكم الإسلامي» د. محمد حلمي: ص٢٢.

(١) انظر: الدكتور محمود حلمي في كتابه «نظام الحكم الإسلامي»: ص٢٢.

يثرب إلى موسم الحج اثنا عشر رجلاً منهم عشرة من الخزرج واثنان من الأوس، فلقيهم رسول الله ﷺ وبايعوه على أن لا يشركوا بالله شيئًا ولا يسرقوا ولا يزنوا ولا يقتلوا أولادهم، ولا يأتوا ببهتان يفترونه، ولا يعصوه في معروف ثم بعث معهم النبي ﷺ مصعب بن عمير وأمره أن يقرأ عليهم القرآن ويعلمهم الإسلام ويفقههم في الدين، وقد عُرفت هذه البيعة ببيعة العقبة الأولى[١].

* **بيعة العقبة الثانية:**

وفي موسم الحج التالي وفد مصعب بن عمير من يثرب ووفد معه أُناس من أهلها وأرادوا مبايعة رسول الله ﷺ وكان عددهم ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين، وكان النبي ﷺ قد وعدهم العقبة في أواسط أيام التشريق فخرجوا واجتمعوا في المكان والوقت المحددين ينتظرون رسول الله ﷺ فقدم عليهم الرسول ومعه العباس بن عبد المطلب، وكان عمه يومئذ لا يزال على دين قومه إلاَّ أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق له، فلما جلسوا كان أول متكلم العباس فقال: يا معشر الخزرج ـ وكان من عادة العرب أن تسمي هذا الحي من الأنصار الخزرج خزرجها وأوسها ـ إن محمدًا منَّا حيث علمتم وقد منعناه من قومنا فهو في عزٍّ ومنعة، وإنه قد أبى إلا الانحياز إليكم، واللحوق بكم فإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه، ومانعوه ممن خالفه، فأنتم وما تحملتم من ذلك، وإن كنتم مسلموه وخاذلوه بعد خروجه إليكم فمن الآن فدعوه، فإنه في عزٍّ ومنعة.

---

(١) انظر: «السيرة النبوية» لابن هشام / القسم الأول: ص٤٢٨ ـ ٤٣٤، تحقيق مصطفى السقا وزملائه.

فقالوا: سمعنا ما قلت فتكلم يا رسول الله، فتكلم الرسول ﷺ وتلى القرآن، ورغَّب في الإسلام، ثم قال: أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأولادكم، فأخذ البراء بن معرور بيده، ثم قال: نعم والذي بعثك بالحق نبيًا، ونمنعك مما نمنع منه أزرنا، فبايعنا يا رسول الله فنحن والله أبناء الحروب، وأهل الحلقة، ورثناها كابرًا عن كابر، ثم اعترض أبو الهيثم بن التيهان، ثم قال: يا رسول الله، إن بيننا وبين الرجال حبالاً وإنا قاطعوها ـ وهو يعني بذلك اليهود ـ فهل إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله هل أنت راجع إلى قومك؟ فتبسم رسول الله ﷺ ثم قال: بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم، وأسالم من سالمتم ثم قال لهم: أخرجوا إليَّ منكم اثني عشر نقيبًا ليكونوا على قومكم، فأخرجوا اثني عشر نقيبًا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس[١].

وبمقتضى هاتين البيعتين تم وضع اللبنة الأولى لبناء الدولة الإسلامية، وقد تضمنتا إجراءً عمليًا وقائيًا فيما بين المسلمين بقيادة محمد ﷺ في سبيل الدفاع عن أنفسهم، وعن دينهم، وكان من نتيجة هاتين البيعتين أن أذن النبي ﷺ لأصحابه في الهجرة إلى يثرب في آواخر ذي الحجة من السنة الثالثة عشرة للبعثة، وقد أخذ الصحابة ـ رضوان الله عليهم يتسللون إليها، أفرادًا وجماعات إلى أن لحق بهم النبي ﷺ يوم الاثنين الثاني عشر من شهر ربيع الأول[٢].

---

(١) انظر: «السيرة النبوية» لابن هشام: (١/٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣)، وانظر: «المختصر» لابن كثير في أخبار البشر: (١/١٢٨).

(٢) انظر: «نظام الحكم الإسلامي»: ص٢٤، ٢٥.

وبعد أن هاجر ﷺ إلى يثرب أصبحت معقل الإسلام وملاذًا لجماعة المسلمين، وأصبحت يثرب تعرف باسم مدينة الرسول والمدينة، وقد اتخذ المسلمون السنة التي هاجر فيها رسول الله ﷺ من مكة إلى المدينة مبدأ للتاريخ الإسلامي؛ نسبة إلى هذا الحدث العظيم وكانوا قبل ذلك يؤرخون بالحوادث المشهورة مثل عام الفيل، وتكوّن بالمدينة مجتمع من ثلاث فئات:

الفئة الأولى: الأنصار . . وهم الذين دخلوا الإسلام من سكان المدينة الأصليين وهم الأوس والخزرج وسموا بذلك لأنهم نصروا الرسول ﷺ على من خالفه ولم يؤمن به من قريش وغيرهم.

الفئة الثانية: الصحابة المهاجرون الذين وفدوا من مكة إلى المدينة فرارًا بدينهم.

الفئة الثالثة: اليهود . . مثل بني النضير، وبني قينقاع، وبني قريظة، وقد انتهى بهم الأمر إلى الخروج تدريجيًا من جزيرة العرب.

وقد مكن الله لرسوله واستطاع ﷺ أن ينشر الدين الإسلامي بين أهل المدينة، ومن حولها، وأن يجد من بينهم أتباعًا كثيرين في مدة وجيزة، كما تمكن ﷺ من أن يصلح بين عشائرهم ويوطد السلم بينهم، وقد مده الله بتأييده وتوفيقه، ونصره وتسديده، قال تعالى: ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ﴾[2].

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٣.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

وفي سبيل ضمان الأمن والاستقرار، وترسيخ قواعد المجتمع الجديد، فقد أصدر النبي ﷺ أول ميثاق بعد قدومه إلى المدينة وكان هذا الميثاق يشكل معاهدة بين المهاجرين والأنصار واليهود، فهو في صورة حلف يتضمن موادعة اليهود ومسالمتهم وإقرارهم على دينهم وأموالهم، وقد جاء فيه ما نصه: «بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من محمد ﷺ بين المؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف، والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين . . .» إلى أن قال: «. . . وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وأن المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل . . .» وبعد أن عدد طوائف الأنصار وكل طائفة تفدي عانيها وتتعاقل فيما بينها قال: «. . . ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافرًا على مؤمن، وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم مولى بعض دون الناس، وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر

والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم، وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلاَّ على سواء وعدل بينهم، وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضًا، وأن المؤمنين يبئ بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله، وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه، وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن وأنه من اعتبط مؤمنًا قتلاً عن بينة، فإنه قود به إلاَّ أن يرضى ولي المقتول وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلاَّ قيام عليه، وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثًا ولا يؤويه وأنه من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وإلى محمد ﷺ وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلاَّ من ظلم وأثم فإنه لا يوقع إلا نفسه، وأهل بيته، وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني حارث مثل ما ليهود بني عوف . . . » ثم عدد طوائف اليهود وأن لهم ما ليهود بني عوف، وجاء في الصحيفة:

« . . . أن على يهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم، وأن النصر للمظلوم، وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وأنه لا تجار حرمة إلاَّ بإذن أهلها وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وإلى محمد ﷺ، وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها وأن بينهم النصر على من دهم يثرب وإذا

دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلاَّ من حارب في الدين على كل حصتهم من جانبهم الذي قبلهم . . . »[1].

من هذه الصحيفة يتبين أن النبي ﷺ قد أوضح في هذا الميثاق أساس الدولة الإسلامية، وأصبح المسلمون، وحلفاؤهم رعايا لهذه الدولة على اختلاف أجناسهم، وقد بدأت تباشر نشاطها العملي بعد أن اكتملت لها الأركان الأساسية، فقد وجد الشعب المتكون من المهاجرين والأنصار واليهود الذين عقد معهم النبي ﷺ الحلف، ووجدت السلطة العامة التي تطبق شريعة الله على أولئك السكان، ووجدت رقعة الأرض وهي يثرب، وعلى هذا فإن ما تم قبل الهجرة كان تمهيدًا وإعدادًا للطور الذي جاء بعد الهجرة، ففي الفترة الأولى التي سبقت الهجرة تكونت نواة المجتمع الإسلامي وتقررت قواعد الإسلام الأساسية، وفي المرحلة التالية، وهي مرحلة ما بعد الهجرة تم تكوين المجتمع، وفصّل من القواعد ما كان مجملاً، وأكمل التشريع، وبرز المجتمع الإسلامي المنظم على قواعد ثابتة تحت قيادة رئيس واحد هو رسول الله ﷺ مدة عشر سنوات أرسى فيها الرسول ﷺ الأسس الثابتة، والدعائم القوية للدولة الإسلامية، وأقام النموذج الحي الذي يمكن أن يتأسى به ويقاس عليه ويقتدى به في نظام الحكم الإسلامي والإدارة الإسلامية، فقد كانت المرحلة التي عاشها ﷺ في المدينة بعد هجرته إليها تعتبر مرحلة التأسيس الحقيقية للدولة الإسلامية التي انتشرت حدودها، واتسعت آفاقها على يد خلفائه الراشدين ومن تبعهم بإحسان من خلفاء المسلمين وأمرائهم.

---

(١) «السيرة النبوية» لابن هشام: (٢/ ١١٩ ـ ١٢٣)، تصحيح محمد محي الدين عبد الحميد.

* تعريف الدولة الإسلامية:

لقد درج رجال القانون على اشتراط وجود ثلاثة أركان للدولة وهي:

١ ـ السلطة العليا ذات السيادة.

٢ ـ الشعب أو السكان.

٣ ـ الإقليم الذي يقيم عليه السكان.

وعلى هذه الأركان الثلاثة يبنون تعريفهم للدولة فيقولون: (بأنها جماعة من الناس تؤلف عددًا معقولاً لقيام الدولة، استقر بهم المقام في مكان معين، وتحكمهم سلطة عليا تدبر شئونهم في الداخل والخارج، ولا يقيدون السلطة الحاكمة بنظام معين يقوم عليه، بل المهم عندهم قيام السلطة دون تحديد لنوع النظام الذي تقوم عليه تلك السلطة، وتتعامل بمقتضاه في حكم الجماعة في الداخل وفي علاقتها الخارجية، وحينما يراد تعريف الدولة الإسلامية يلزم تقييد السلطة التي تحكمها بأنها سلطة إسلامية تحكم الجماعة بمقتضى قواعد وأحكام الشريعة الإسلامية، ومن هذا المنطلق نقول في تعريف الدولة الإسلامية إنها: جماعة المسلمين وأهل ذمتهم الذين يقيمون على أرض تخضع لسلطة إسلامية تدبر شئونها في الداخل وفي الخارج وفق شريعة الإسلام)[1].

وقد برزت هذه الدولة الإسلامية الكبرى وأصبحت حقيقة ثابتة وواقعًا قائمًا لا ينكرها إلاَّ جاهل أو مكابر، وقد أضحت ذات سيادة وذات سلطان، وكانت سلطتها وزمام تدبير شئونها بيد الرسول ﷺ وانضوى تحت لوائها وانقاد لسلطانها جميع المسلمين وأهل ذمتهم وتوحدت في ظلها

---

(١) انظر: «محاضرات شيخنا في نظام الحكم في الإسلام» للدكتور عبد العال عطوه: ص٣٨، ٣٩.

كلمة المسلمين، وكان هدفهم الأسمى دعوة الناس إلى الإسلام والجهاد في سبيل الله لتكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الذين كفروا السفلى، قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾(١)، وقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ۚ﴾(٢).

* وحدة الأمة الإسلامية:

من خلال تعريف الأمة تبين لنا فيما سبق أن الأمة (جماعة من الناس ارتبطت مع بعضها برباط الدين أو الجنس أو اللغة فجمعهم شعور واحد واتجهت إرادتهم إلى العيش مجتمعين) وبإمعان النظر والتدقيق في حال المسلمين بعد ظهور الدعوة الإسلامية، وبعد أن هاجر النبي ﷺ هو وأصحابه إلى المدينة اتضح بما لا مجال للشك فيه أن المسلمين يشكلون في الحقيقة والواقع أُمة واحدة، وقد نص على ذلك كتاب رسول الله ﷺ الذي يعتبر في الحقيقة أول ميثاق للدولة الإسلامية والذي تضمن المؤاخاة بين المسلمين وتنظيم شئون مجتمعهم الجديد ووادع فيه اليهود وحالفهم، وقد جاء في ذلك الكتاب بصريح العبارة بأن المسلمين (أُمة واحدة من دون الناس)(٣).

فرباط الدين الذي هو حبل الله المتين قد جعل من الأُمة الإسلامية أُمة واحدة قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾(٤) ويتضح هذا بجلاء في أن جميع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها على

---

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٨.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ٣٩.
(٣) «السيرة النبوية» لابن هشام: (١١٩/٢).
(٤) سورة الأنبياء، الآية: ٩٢.

اختلاف أجناسهم وتباين لغاتهم يشعرون بالتقارب فيما بينهم وبالتكتل ووحدة المشاعر ويحن بعضهم إلى بعض، ويرغبون في العيش مجتمعين، وهذا مصداق الحديث النبوي الشريف حينما شبه رسول الله ﷺ أمة الإسلام في اتحادها وتعاونها وفي مشاعرها المشتركة بالجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر، وبما أن أُمة الإسلام أمة واحدة فقد كان لهذه الوحدة ثمارها وآثارها ونتائجها، وقد ترتب على كون أُمة الإسلام أُمة واحدة ثمار كثيرة ونتائج هامة منها:

أولاً: توفير العدالة لأفراد المسلمين المقيمين في بلد الإسلام وضمان حقوقهم وتحديد واجباتهم، وعدم تفضيل بعضهم على بعض إلاَّ بالتقوى، فلا فضل لعربي على عجمي، ولا لأسود على أبيض إلاَّ بالتقوى. الإسلام مصدر عزة للجميع وهو لا يقر العنصرية، وينهى عن الافتخار بالأحساب والأنساب ودعوى الجاهلية مع واقعية، ومعقولية في نظمه وقواعده وسلوكه فهو ينزل الناس منازلهم ويضع كل إنسان في موضعه الحقيقي بلا غلو وبلا جفاء في إطار من الخلق القويم والنظر الثاقب السليم.

ثانيًا: دار الإسلام دار لكل مسلم، يسافر إليها ويتنقل فيها بالمعروف ويقيم فيها ولا ينافي ذلك ما تقضي به الضرورة من وضع ضوابط ونظم وترتيبات جرى العرف على اتخاذها في مجال السفر والتنقل والإقامة حينما تقتضي مصلحة الأُمة ومصلحة الأفراد باتخاذ مثل تلك الترتيبات حفاظًا على حياتهم وحماية لممتلكاتهم وتعريفًا بهم، وقد دعت الحاجة إلى هذا بسبب ضعف الوازع الديني في نفوس بعض المسلمين ودخول أُناس في الدين غير مأمونين يقصدون بذلك تحقيق مآربهم في الكيد لأُمة الإسلام حيث يظهرون خلاف ما يبطنون إلى غير ذلك من دواعي الأمن.

ثالثًا: أن الدفاع عن دار الإسلام أمر واحد على المسلمين يتساوى في ذلك المقيم أو المار بالبلد حينما يحاربه الأعداء، وتحيط به قوى الشر، كما يجب عليهم جميعًا الغزو مع ولي أمر المسلمين لجهاد أعداء الدين قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (إذا أراد العدو الهجوم على المسلمين وجب الدفاع على المقصودين كلهم وعلى غير المقصودين لإعانتهم)[١].

رابعًا: أن جميع المسلمين متضامنون فيما بينهم يناصر بعضهم البعض الآخر فإذا حصل ضرر على جماعة من المسلمين في أي بقعة من بقاع دار الإسلام فعلى كل فرد قادر ببدنه أو ماله أن يهب لمساعدة إخوانه المنكوبين وصد الاعتداء عنهم، وبذل ما يستطيعه من جهد أو مال حتى يزول ما حل بهم[٢].

* **تنبيـــــه:**

لقد تبين بجلاء لا غموض فيه أن الدولة الإسلامية قد برزت وقامت بأوضح صورة تأريخية عرفتها البشرية، وقد توفرت لها الأسس المطلوبة لقيام أي دولة، وقد كانت دولة ذات شريعة دينية ومنهج سياسي، فقد تكامل لها وفيها ما يخص الدين والدولة معًا، والذين يحاولون عبثًا إنكار قيام دولة الإسلام مثل علي عبد الرازق، ومن نحا نحوه غير معتمدين على دليل، بل هم في الحقيقة متناقضون في الأدلة ومكابرون في المغالطة، فقد تبين أن آراءهم من الضعف والتهالك ومجافاة الحقيقة وبعدها عن الصواب، بمنزلة لا تستحق معها بذل أي جهد في ردها ومناقشتها فالوقت أثمن من أن يضيع سدى في هذه البحوث التافهة[٣].

---

(١) «فتاوى شيخ الإسلام»: (٢٨/٣٥٨، ٣٥٩).

(٢) انظر: «محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص٣٧، ٣٨.

(٣) انظر: ردنا على علي عبد الرازق في فصل نصب الإمام: (ص١١٣، وما بعدها).

وسنورد بعض ما قاله غير المسلمين في هذا الصدد من المفكرين حيث لم يسعهم تجاهل الحقيقة الثابتة ولم يجدوا غضاضة في أن يعترفوا بما لم يودوا ولكنها الحقيقة تفرض نفسها، فقد قال الدكتور "فتزجرالد" : (ليس الإسلام دينًا فحسب ولكنه نظام سياسي أيضًا، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بُني على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر).

ويقول الدكتور "شاخت" : (إن الإسلام يعنى أكثر من دين، إنه يمثل أيضًا نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معًا). ويقول الأستاذ "جب" : (عندئذ صار واضحًا أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين في الحكم، وله أقواله وأنظمته الخاصة به)[١].

هذه بعض أقوال لباحثين ليسوا من المسلمين ومع هذا فهم يعترفون بكل صراحة بقيام الدولة الإسلامية على يد رسول الله ﷺ وأنها دولة تعنى بشئون الدين كما تعنى بشئون الدنيا، فهي شريعة دين ودولة فمما لا شك فيه أنه قد قام حكم إسلامي ودولة إسلامية على يد رسول الهدى محمد ﷺ تقيم الإسلام في حدوده المرسومة على ضوء القرآن والسنة المطهرة، ذلك أن الإسلام يدبر شئون الدنيا على أساس من الدين ويكون الدين سندًا للدولة ووسيلة لضبط شئون الحكم وتوجيه الحكام والمحكومين[٢].

---

(١) نقلاً عن كتاب «النظريات السياسية الإسلامية» للدكتور محمد ضياء الدين الريس: ص٢٨، ٢٩.

(٢) انظر: «المال والحكم في الإسلام» للشيخ عبد القادر عوده: ص٨٢، ٨٦.

ومما لا شك فيه أن الصلة قائمة ومحكمة بين الدين والسياسة في الشريعة الإسلامية يقول "محمد أسد": (إن الصلة المحكمة التي تربط الدين بالسياسة والتي هي من خصائص التاريخ الإسلامي ومميزاته لا تحظى بالقبول عند كثير من المسلمين الذين تلقوا ثقافتهم عن الغرب والذين نشأوا على أساس الاعتقاد بأن لكل من مسائل الدين والحياة العلمية عالمها الخاص المستقل بها، ومن ناحية أخرى فإنه من المستحيل أن يكون لدى المرء تقدير صحيح للإسلام ما لم تعط هذه المسألة اهتمامًا تامًّا. إن أي إنسان لديه قسط من العلم ـ حتى ولو كان سطحيًّا يسيرًا ـ عن تعاليم الإسلام يعرف أن هذه التعاليم لا تقف عند حد تنظيم العلاقة بين الإنسان وخالقه، ولكنها تتعدى ذلك إلى وضع نظام محدد للسلوك الاجتماعي يجب على المسلم اتباعه كأثر من آثار تلك العلاقة وكنتيجة لها)[1].

مما تقدم تبين لنا أنه قد تكوَّن مجتمع جديد له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره، يعترف بشريعة واحدة وتسير نظم حياته وفقًا لنظامها الخاص ويهدف إلى غايات مشتركة تربط بين أفراده وشائج قوية من الدين والجنس واللغة والشعور العام بالتضامن بحيث أصبح دولة ذات كيان، وقد حصل هذا كله بعد أن هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة والتف حوله أصحابه وأتباعه وقد دانوا له بالسمع والطاعة واتخذ هو ومن معه المدينة مقرًّا لهم ولم يخضعوا لأحد إلاَّ للواحد الأحد وساروا تحت راية رسول الله ﷺ بصفته إمامهم وقائدهم يحكمهم ويدبر شئونهم في الداخل والخارج وفق وحي الله وشرعه، وقد بدأت هذه الجماعة بقيادة نبيها ﷺ في إعداد الإدارة وتوطيد

---

(١) انظر: «منهاج الإسلام في الحكم»: ص١٧.

دعائم الأمن والحكم بين الناس بالعدل، وتنظيم الدفاع عن بيضة الإسلام، وبث التعليم وجباية الأموال وتوزيعها وعقد المعاهدات وسارت أُمور الدولة على أفضل الوجوه وأتمها[١].

وعلى هذا فقد ثبت قيام الدولة الإسلامية من الوجهة القانونية والدستورية ومن الوجهة التأريخية، أما أدلة قيامها شرعًا فمنها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾[٢].

ووجه الدلالة من هذه الآية:

أن الله ـ جلَّ وعلا ـ أمر رسوله ﷺ بالحكم بين الناس في سائر منازعاتهم وأن يرجعوا إليه عند الاختلاف والتشاجر، ووظيفة القضاء من وظائف الدولة وليست من وظائف الأفراد.

ثانيًا: ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾[٤].

ووجه الدلالة من هاتين الآيتين:

أن الإسلام حرم أكل أموال الناس بينهم بالباطل كما حرم الربا، وطالب بمنع ذلك وهذا يستلزم استخدام القوة عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، وهذا من سمات الدول والحكومات.

---

(١) انظر: «النظريات السياسية الإسلامية» للدكتور محمد ضياء الريس: ص٣٠، ٣١، و«محاضرات شيخنا»: ص٤٣، ٤٤.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

ثالثًا: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ﴾(١).

ووجه الدلالة من هذه الآية:

أن الله فرض حقوقًا في أموال الأغنياء تؤخذ منهم فترد إلى الفقراء وتصرف في المصالح العامة، وهذه الأموال تؤخذ من أربابها بالقوة إن هم منعوا دفعها وإخراجها طواعية، وهذا العمل لا يتحقق ولا يتم إلاَّ عن طريق جهات تنفيذية قادرة، والجهات التنفيذية القادرة من سمات الدولة.

رابعًا: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾(٢).

ووجه الدلالة من هذه الآية:

أن الله أمر ولي الأمر أن يشاور في شئون الأمة، وهذا يعني قيام حكم إسلامي وزعامة إسلامية ودولة يتم في إطارها تبادل الآراء بحيث تكون الشورى دعامة من أهم دعائمها.

خامسًا: أن شريعة الإسلام قد حددت حدودًا وقررت عقوبات على أنواع معينة من الجرائم كقتل النفس والجراح والسرقة والزنا، والقذف، وشرب الخمر والحكم فيها، وتنفيذها يتطلب قيام القضاء ووجود جهات التنفيذ القادرة على إقامة الحدود، وحماية أموال المسلمين ودمائهم، وأعراضهم إلى غير ذلك، وهذه أُمور من أهم خصائص الدولة، فعلى هذا يتبين لنا بوضوح أن هذه الأدلة تفرض وتوجب إقامة الدولة الإسلامية، وقد قامت الدولة الإسلامية بالفعل، ولا مجال لإنكار المنكرين وتشكيك

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

المشككين، فقد حصل اليقين بأن دولة الإسلام قد استوفت شروطها وقامت على أركانها وثبت الحكم فيها على أقوى الدعائم وأثبت الأُسس، فقد برزت إلى الوجود دولة سياسية يؤيدها المفهوم القديم والمفهوم الحديث، وقد أرسى ﷺ دعائم الدولة ووجد فيها من كل نوع من أنواع الوظائف حسبما تدعو إليه الحاجة، فهي نموذج يُحتذى وأُسوة يُقتدى بها[1].

ولم يقبض الله رسوله ﷺ إلاّ بعد أن أقام الدولة الإسلامية بمواردها المالية، ومقوماتها الاقتصادية، ونظمها الاجتماعية وأجهزتها الإدارية.

* * *

(١) انظر: عبد القادر عوده «المال والحكم في الإسلام»: ص٧٦، ٧٧، ومحمد بخيت مطيعي في «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»: ص٢٤٢.

* الموضوع الرابع: المقصود بالولايات:

يمتاز فكر ابن تيمية في هذا الباب بمراعاة الروح الوظيفية والموضوعية لمقصود الولاية، فهو يقدر المصلحة والزمان وروح العصر في تحليلاته، فهو يرى أن الإمام يمارس وظيفة اجتماعية يلزم أن تتوافر لها عوامل القوة ودعائم العدل، وهو يرى أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلاَّ بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلاَّ بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس حتى قال ﷺ: «إذا خرج ثلاثة في سفرٍ فليؤمِّروا أحدهم»[1] تنبيهًا بذلك على سائر أنواع الاجتماع[2]، ولا غرابة والحال ما ذكر أن يهتم شيخ الإسلام ابن تيمية اهتمامًا بليغًا بمقصود الولايات، وأن يكررها في أكثر من موضع وبأكثر من عبارة، رغبة منه بأن تشمل عباراته جميع المعاني والأهداف والمنطلقات التي يرى أن مقصود الولاية يشملها ولا يهملها، وأن من مصلحة الراعي ومن مصلحة الرعية مراعاتها، وأخذها بعين الاعتبار. وسنورد بعض هذه العبارات موثقينها من مراجعها التي اطلعنا عليها، كما سنورد بعض عبارات العلماء ممن اطلعنا على أقوالهم في هذا الباب، وهدفنا من ذلك إيراد ما تتم به الفائدة ويدل على المعنى المطلوب، إذ ليس في مقدورنا الإحاطة بأقوال العلماء التي أوردوها في مقصود الولايات؛ لأن ذلك فوق طاقتنا، فنقول وبالله التوفيق:

١ ـ قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «السياسة الشرعية»: (وهذه رسالة

---

(١) رواه أبو داود في «سننه»: (٣/ ٣٦).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص١٦٩.

مبنية على آية الأمراء في كتاب الله، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[1]).

إلى أن قال: (قال العلماء نزلت هذه الآية الأولى في ولاة الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل)[2] فجعل رَحِمَهُ ٱللَّهُ موضوع الولاية أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بين الناس بالعدل بدليل قوله: (وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة)[3].

وقال في موضع آخر: (فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في خقوق الله، وحقوق خلقه)[4]، وعبر في موضع آخر بالواجب بدل المقصود فقال: (فالواجب في المغنم تخميسه وصرف الخمس على ما ذكره الله تعالى، وقسمة الباقين بين الغانمين)[5]، ومقصوده فالواجب على الولاة. وعلى هذا فهو داخل في مقصود الولايات، وقال في موضع آخر: (وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتبطيل المفاسد وتقليلها)[6]. وقال في موضع آخر: (وأما

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٨.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٦، ٧.

(٣) نفس المصدر: ص٧.

(٤) نفس المصدر: ص٣١.

(٥) نفس المصدر: ٣٨.

(٦) نفس المصدر: ٥٤.

المصارف فالواجب أن يبتدئ بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين)[١].

ومقصوده أن يبين أن من مقصود الولايات تحصيل المصالح، ومن مقصود الولاية جباية الأموال وحفظها، ومن ثَمَّ قسمتها بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين بدليل قوله: (والذي على ولي الأمر أن يأخذ المال من حله، ويضعه في حقه ولا يمنعه مستحقيه)[٢]، وبدليل قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: (ولا يجوز للإمام أن يعطي أحدًا ما لا يستحقه)[٣].

وقال في موضع آخر في مجال توضيحه لبعض مقاصد الولايات: (كما أن الصالحين أرباب السياسة الكاملة هم الذين قاموا بالواجبات، وتركوا المحرمات، وهم الذين يعطون ما يصلح الدين بعطائه ولا يأخذون إلاَّ ما أبيح لهم ويغضبون لربهم إذا انتهكت محارمه، ويعفون عن حظوظهم وهذه أخلاق رسول الله ﷺ في بذله ودفعه وهي أكمل الأمور)[٤]، وقال في موضع آخر مبيِّنًا أن من مقصود الولايات إقامة الحدود على مختلف أنواعها، وكذلك الحكم في الأُمور السلطانية والوقوف .والوصايا التي ليست لمعين، قال عنها جميعًا: (فهذه من أهم أُمور الولايات)[٥]. وأضاف على ذلك ما يترتب على تعطيل الحدود مما يعتبر مناقضًا لمقصود الولايات من فساد أُمور الناس، حيث قال: (وكثير مما يوجد من فساد أُمور الناس، إنما هو لتعطيل الحد . .) إلى أن قال: (وهو سبب سقوط حرمة المتولي،

(١) «السياسة الشرعية»: ٢٥.
(٢) نفس المصدر: ص٣٧.
(٣) نفس المصدر: ص٥٣.
(٤) نفس المصدر: ص٦٦ ـ ٦٧.
(٥) نفس المصدر: ص٧٠.

وسقوط قدره في القلوب، وانحلال أمره)[١].

وقال في موضع آخر: (وولي الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وهذا هو مقصود الولاية)[٢]. ويفرع على هذا المقصود وجوب الأمر بالصلوات المكتوبات ومعاقبة تاركها، والعقوبة على ترك الواجبات، وفعل المحرمات فيقول: (فالواجب على ولي الأمر أن يأمر بالصلوات المكتوبات جميع من يقدر على أمره ويعاقب التارك بإجماع المسلمين)[٣]، ويقول في عبارة أخرى: (فالعقوبة على ترك الواجبات وفعل المحرمات هو مقصود الجهاد في سبيل الله وهو واجب على الأُمة باتفاق، كما دل عليه الكتاب والسنة)[٤]. ويُفهم من هذا أن ما هو واجب على الأُمة فهو مقصود وواجب على ولي أمرها بصفته المدبِّر لشئونها وراعيها.

وقال في موضع آخر: (فإذا كان المقصود بالسلطان والمال التقرب إلى الله وإنفاق ذلك في سبيله كان ذلك صلاح الدين والدنيا، وإن انفرد السلطان عن الدين، أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس)[٥]. ويُفهم من هذا أن التقرب إلى الله بالسلطان والإنفاق في سبيله مقصود من مقاصد الولاية، كما أن من مقصودها عدم فصل الدين عن الدولة، وعدم فصل الدولة عن الدين لأن تلازمهما من مقصود الولاية.

ولمزيد من التوضيح لفكر شيخ الإسلام ابن تيمية فيما يتعلق بمقصود

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٧٨ ـ ٧٩.

(٢) نفس المصدر: ص٨١.

(٣) نفس المصدر: ص٨٣.

(٤) نفس المصدر: ص٨٤.

(٥) نفس المصدر: ص١٧٤.

الولايات نورد فيما يلي بعضًا مما ذكره شيخ الإسلام في هذا الخصوص نقلاً عن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حيث يقول: (. . . إن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فإن الله سبحانه وتعالى، إنما خلق الخلق لذلك وبه أنزل الكتب وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول والمؤمنون، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[2]، وقال ـ جلَّ وعلا ـ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[3].

وقد أخبر عن جميع الرسل أن كلاً منهم يقول لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾[4] وعبادته تكون بطاعته وطاعة رسوله وذلك هو الخير والبر، والتقوى، والحسنات والقربات والباقيات، والصالحات والعمل الصالح، وإن كانت هذه الأسماء بينها فروق لطيفة ليس هذا موضعها.

وهذا الذي يقاتل عليه الخلق كما قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾[5]. وفي «الصحيحين» عن أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ قال: «سُئل النبي ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية، ويقاتل رياء: فأي ذلك في سبيل الله؟ قال: من قاتل

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢٥.

(٣) سورة النحل، الآية: ٣٦.

(٤) سورة المؤمنون، الآية: ٣٢.

(٥) سورة الأنفال، الآية: ٣٩.

لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[١].

(وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلاَّ بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع، فإذا اجتمعوا فلابد لهم من أُمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأُمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة ويكونون مطيعين للآمر لتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة آمر وناه)[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: (وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبي والمؤمنين كما قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[٣] وهذا واجب على كل مسلم قادر وهو فرض على الكفاية ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره والقدرة هي السلطان والولاية فذوو السلطان أقدر من غيرهم وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته. قال تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[٤])[٥].

---

(١) رواه البخاري: (٦/ ٢١، ٢٢)، ومسلم في باب: الامارة، والترمذي: حديث رقم١٦٤٦، في فضائل الجهاد، باب: من قاتل رياء وللدنيا، و«جامع الأصول»: (٢/ ٥٨١، ٥٨٢).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (٢٨/ ٦١ ـ ٦٢).

(٣) سورة التوبة، الآية: ٧١.

(٤) سورة التغابن، الآية: ١٦.

(٥) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (٢٨/ ٦٦ ـ ٦٧).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وجميع الولايات في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية، فأي من عدل في ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأبرار الصالحين، وأي من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين، وإنما الضابط قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾[(1)])[(2)].

ويفهم من كلام الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ هذا أن من مقصود الولايات إقامة العدل ورفع الظلم وأن يكون ذلك بعلم ودراية، وليس بجهل وعدم علم.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في موضع آخر[(3)]: (فالمقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلاَّ به من أمر دنياهم وهو نوعان: قسم المال بين مستحقيه، وعقوبات المعتدين فمن لم يعتد أصلح له دينه ودنياه، ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول: «إني بعثت عمالي إليكم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم ويقسموا بينكم فيئكم» فلما تغيرت الرعية من وجه والرعاة من وجه تناقصت الأُمور، فإذا اجتهد الراعي في إصلاح دينهم ودنياهم بحسب الإمكان كان من أفضل أهل زمانه، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله، فقد روي: «يوم من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة»[(4)]، وفي «مسند الإمام أحمد» عن النبي ﷺ أنه قال: «أحب الخلق إلى الله إمام

---

(1) سورة الانفطار، الآيتان: ١٣ ـ ١٤.

(2) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٦٨ ـ ٦٩).

(3) «السياسة الشرعية»: ص٢٩.

(4) «كنز العمال»: (٦/ ١٢، حديث رقم١٤٦٢٣، ورقم١٤٦٢٤).

عادل وأبغضهم إليه إمام جائر»[١]، وفي «الصحيحين» عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلاَّ ظله إمام عادل وشاب نشأ في طاعة الله ورجل قلبه معلق بالمسجد . . .»[٢] الحديث).

وفي «صحيح مسلم» عن عياض بن حمار ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «أهل الجنة ثلاثة: ذو سلطان مقسط، ورجل رحيم رقيق القلب بكل ذي قربى ومسلم، ورجل غني عفيف متصدق»[٣].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معرض إيضاحه لمقصود الولايات[٤]: (القسم الثاني من الأمانات: الأموال كما قال تعالى في الديون: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾[٥]، ويدخل في هذا القسم الأعيان والديون الخاصة والعامة مثل رد الودائع ومال الشريك والموكل، والمضارب، ومال المولى من اليتيم وأهل الوقف ونحو ذلك، وكذلك وفاء الديون من أثمان المبيعات وبدل القرض، وصدقات النساء، وأُجور المنافع ونحو ذلك، وقد قال الله تعالى: ﴿۞إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ

---

(١) «مسند الإمام أحمد»: (٣/ ٢٢)، وفي سنده عطية بن سعد العوفي وهو ضعيف، وقال الترمذي: حديث حسن غريب برقم١٣٢٩، وانظر: «جامع الأصول» لابن الأثير: (٤/ ٥٥).

(٢) رواه البخاري: (٢/ ١١٩ ـ ١٢٤)، و«الموطأ»: (٢/ ٩٥٢ ـ ٩٥٣).

(٣) رواه مسلم في «صحيحه»: حديث رقم٢٨٦٥، في الجنة، باب: الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار.

(٤) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٢٦٥).

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.

دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾ وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَـٰنَـٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾(١). وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾(٢) أي: لا تخاصم عنهم. وقال النبي ﷺ: «أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك»(٣).

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٤): (ومتى اهتمت الولاة بإصلاح دين الناس صلحت للطائفتين دينهم ودنياهم، وإلاَّ اضطربت الأُمور عليهم، وملاك ذلك كله: صلاح النية للرعية وإخلاص الدين كله لله والتوكل عليه، فإن الإخلاص والتوكل جماع صلاح الخاصة والعامة، كما أمرنا أن نقول في صلاتنا ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فإن هاتين الكلمتين قد قيل: إنهما يجمعان معاني الكتب المنزلة من السماء، وقد روي أن النبي ﷺ كان مرة في بعض مغازيه فقال: «يا مالك يوم الدين، إياك نعبد وإياك نستعين» فجعلت الرؤوس تندر عن كواهلها، وقد ذكر ذلك في غير موضع من كتابه كقوله: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾(٥)، وقوله تعالى: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾(٦)، وكان ﷺ إذا ذبح أُضحيته يقول: «اللهم منك ولك»(٧)).

---

(١) سورة المعارج، الآيات: ١٩ ـ ٣٢.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٠٥.

(٣) «سنن الترمذي»: حديث رقم١٢٦٤، في البيوع، باب: رقم٣٨، وأبو داود: (٢/ ٢٦٠) في البيوع، باب: في الرجل يأخذ حقه من تحت يده.

(٤) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٣٦١).

(٥) سورة هود، الآية: ١٢٣.

(٦) سورة هود، الآية: ٨٨.

(٧) رواه أبو داود: حديث رقم٢٧٩٥، كتاب الضحايا، باب: ما يستحب من الضحايا.

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأعظم عون لولي الأمر خاصة ولغيره عامة ثلاثة أمور: أحدها: الإخلاص لله، والتوكل عليه بالدعاء وغيره وأصل ذلك المحافظة على الصلوات بالقلب والبدن. الثاني: الإحسان إلى الخلق بالنفع والمال الذي هو الزكاة. الثالث: الصبر على أذى الخلق وغيره من النوائب، ولهذا يجمع الله بين الصلاة والصبر كثيرًا كقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾[1]، وكقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ۖ﴾[3]، وكذلك في سورة «ق»: ﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾[5].

وأما قرنه بين الصلاة والزكاة فكثير جدًّا.

فبالقيام بالصلاة والزكاة والصبر يصلح حال الراعي والرعية إذا عرف الإنسان ما يدخل في هذه الأسماء الجامعة: يدخل في الصلاة، ذكر الله تعالى ودعاؤه وتلاوة كتابه وإخلاص الدين له، والتوكل عليه.

وفي الزكاة: الإحسان إلى الخلق بالمال والنفع من نصر المظلوم وإغاثة الملهوف وقضاء حاجة المحتاج ففي «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٥.

(٢) سورة هود، الآية: ١١٤.

(٣) سورة طه، الآية: ١٣٠.

(٤) سورة ق، الآية: ٣٩.

(٥) سورة الحجر، الآيتان: ٩٧، ٩٨.

قال: «كل معروف صدقة»[١] فيدخل فيه كل إحسان ولو ببسط الوجه، والكلمة الطيبة. ففي «الصحيحين» عن عدي بن حاتم ـ رضي الله عنه ـ قال: قال النبي ﷺ: «ما منكم من أحد إلاَّ سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان، فينظر أيمن منه فلا يرى إلاَّ شيئًا قدمه، وينظر أشأم منه فلا يرى إلاَّ شيئًا قدمه، فينظر أمامه فتستقبله النار، فمن استطاع منكم أن يتقي النار ولو بشق تمرة فليفعل فإن لم يجد فبكلمة طيبة»[٢].

وفي «السنن» عن النبي ﷺ قال: «لا تحتقرن من المعروف شيئًا ولو أن تلقى أخاك ووجهك إليه منبسط، ولو أن تفرغ من دلوك في إناء المستقى»[٣]، وفي «السنن» عن النبي ﷺ: «أن أثقل ما يوضع في الميزان الخلق الحسن»[٤].

ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال لأُم سلمة: «يا أُم سلمة ذهب حسن الخلق بخير الدنيا والآخرة»[٥].

وفي الصبر احتمال الأذى وكظم الغيظ والعفو عن الناس ومخالفة

---

(١) رواه البخاري عن جابر: (١٣/ ٥٥) في الأدب، باب: كل معروف صدقة، و«صحيح مسلم»: رقم١٠٠٥، في الزكاة، و«جامع الأصول»: حديث رقم٢٣٤.

(٢) رواه البخاري: (١٧/ ٢٥٤، ٢٥٥)، في التوحيد، باب: كلام الرب ـ عز وجل ـ، و«صحيح مسلم»: حديث رقم١٠١٦، في الزكاة، و«جامع الأصول» حديث رقم٢٣٥.

(٣) «صحيح مسلم»: حديث رقم٢٦٢٦، في البر والصلة، باب: استحباب طلاقة الوجه عند اللقاء، و«جامع الأصول»: حديث رقم٢٣٣.

(٤) رواه الترمذي: رقم٢٠٠٣، ٢٠٠٤، في البر والصلة، باب: ما جاء في حسن الخلق، وأبو داود: رقم٤٧٩٩، في الأدب، باب: حسن الخلق. وإسناده حسن مع اختلاف في بعض الألفاظ.

(٥) «الآداب الشرعية والمنح المرعية»: (٢/ ٢١٦).

الهوى وترك الأشر والبطر كما قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَـٰهَا مِنْهُ إِنَّهُۥ لَيَـُٔوسٌ كَفُورٌ ۝ وَلَئِنْ أَذَقْنَـٰهُ نَعْمَآءَ بَعْدَ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ ٱلسَّيِّـَٔاتُ عَنِّىٓ إِنَّهُۥ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾[١]، وقال لنبيه ﷺ: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَـٰهِلِينَ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِى ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَـٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[٣]. والآيات في هذا كثير جدًّا.

وقال الحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إذا كان يوم القيامة نادى مناد من بطنان العرش: ألا ليقم من وجب أجره على الله فلا يقوم إلاَّ من عفا وأصلح)[٤].

ومن مقصود الولايات في نظر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ تيسير طرق الخير للرعية والترغيب فيه وسد ذرائع الشر، والتنفير منه حيث يقول: (فينبغي تيسير طريق الخير والطاعة والإعانة عليه والترغيب فيه بكل ممكن) إلى أن قال: (ولهذا شرعت المسابقة بالخيل والإبل والمناضلة بالسهام وأخذ الجعل عليها لما فيها من الترغيب في إعداد القوة ورباط الخيل للجهاد في سبيل الله حتى كان النبي ﷺ يسابق بين الخيل هو وخلفاؤه الراشدون ويخرجون الأسباق من بيت المال).

---

(١) سورة هود، الآيتان: ٩ ـ ١١.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٩٩.
(٣) سورة آل عمران، الآيتان: ١٣٣ ـ ١٣٤.
(٤) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٢٦١ ـ ٢٦٤)، و«السياسة الشرعية»: ص١٣٩، ١٤٠، ١٤٢.

ومن مقصود الولاية أيضًا إعطاء المؤلفة قلوبهم لغرض الترغيب في الخير والدخول في الإسلام حيث يقول: (وكذلك عطاء المؤلفة قلوبهم، فقد روي أن الرجل كان يسلم أول النهار رغبة في الدنيا فلا يجئ آخر النهار إلاَّ والإسلام أحب إليه مما طلعت عليه الشمس)[(١)].

وكما أكد رَحِمَهُ اللَّهُ على تيسير طرق الخير باعتبارها من مقصود الولايات فقد أكد على سد ذرائع الشر والتنفير منه باعتبار ذلك من مقاصد الولاية حيث يقول: (وكذلك الشر والمعصية ينبغي حسم مادته، وسد ذريعته، ودفع ما يفضي إليه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة، مثال ذلك ما نهى عنه النبي ﷺ فقال: «لا يخلون رجل بامرأة فإن ثالثهما الشيطان»[(٢)]، وقال: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يومين إلاَّ ومعها زوج أو ذو محرم»[(٣)] فنهى ﷺ عن الخلوة بالأجنبية والسفر بها لأنه ذريعة إلى الشر)، كما استدل أيضًا رَحِمَهُ اللَّهُ بما فعله عمر بن الخطاب مع نصر بن حجاج وساق قصته المشهورة[(٤)].

ومن مقصود الولايات أيضًا المشاورة، فقد أكد عليها رَحِمَهُ اللَّهُ واعتنى بأمرها حيث يقول: (لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى أمر بها نبيه ﷺ فقال تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٣٦٩ ـ ٣٧٠).

(٢) «البخاري»: (٤/ ٦٤، ٦٥) ومسلم حديث رقم ١٣٤١، في الحج، و«جامع الأصول»: رقم٣٠١٤.

(٣) «البخاري»: (٤/ ٦٤ ـ ٦٦) في الحج، باب: حج النساء، ومسلم: رقم٨٢٧، في الحج، باب: سفر المرأة مع محرم إلى حج، و«جامع الأصول»: رقم٣٠١٢.

(٤) نفس المصدر: ص٣٧٠ ـ ٣٧٢.

﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾(١). وقد روي عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: «لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ».

وقد قيل: إن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه وليقتدي به من بعده، وليستخرج بها منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحروب والأُمور الجزئية وغير ذلك فغيره ﷺ أولى بالمشورة.

وقد أثنى الله على المؤمنين بذلك في قوله: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٦﴾ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾(٢) وإذا استشارهم فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك وإن كان عظيمًا في الدين والدنيا، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾(٣).

وإن كان أمرًا قد يتنازع فيه المسلمون فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به كما قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾(٣))(٤). وسنتكلم على الشورى بالتفصيل فيما يأتي ـ إن شاء الله ـ.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

(٢) سورة الشورى، الآيات: ٣٦ـ٣٨.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٤) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٣٨٦، ٣٨٨)، و«السياسة الشرعية»: ص١٦٥.

ومن مقاصد الولايات تولية الولاة والقضاة والسعاة حيث يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكان رسول الله ﷺ في مدينته النبوية يتولى جميع ما يتعلق بولاة الأُمور ويولي في الأماكن البعيدة عنه كما ولى على مكة عتاب بن أسيد وعلى الطائف عثمان بن أبي العاص، وعلى قرى عرينه خالد بن سعيد بن العاص، وبعث عليًا ومعاذًا وأبا موسى إلى اليمن، وكذلك كان يؤمر على السرايا ويبعث على الأموال الزكوية السعاة، فيأخذونها ممن هي عليه، ويدفعونها إلى مستحقيها الذين سماهم الله في القرآن فيرجع الساعي إلى المدينة وليس معه إلاَّ السوط لا يأتي النبي ﷺ بشيء إذا وجد لها موضعًا يضعها فيه)[1].

ومن مقصود الولايات معرفة الأصلح، وفي هذا يقول شيخ الإسلام: (وأهم ما في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية ومعرفة طريق المقصود، فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر) وسنأتي على هذه المسألة بمزيد من التفصيل في الباب الثالث من هذه الرسالة ـ إن شاء الله ـ. إلى أن قال: (وقد كانت السنة أن الذي يصلي بالمسلمين الجمعة والجماعة ويخطب بهم أُمراء الحرب الذين هم نواب ذي السلطان على الأجناد، ولهذا لما قدم النبي ﷺ أبا بكر في الصلاة قدمه المسلمون في إمارة الحرب وغيرها)[2].

ومن مقصود الولايات أهم أمر الدين الصلاة والجهاد، وإقامة الحدود حيث يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكان النبي ﷺ إذا بعث أميرًا على حرب كان هو الذي يؤمره بالصلاة على أصحابه، وكذلك إذا استعمل رجلاً نائبًا

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٨١).

(٢) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٢٦١).

على مدينة، استعمل عتاب بن أسيد على مكة وعثمان بن أبي العاص على الطائف، وعليًا ومعاذًا وأبا موسى على اليمن وعمرو بن حزم على نجران، كان نائبه هو الذي يصلي بهم ويقيم فيهم الحدود، وغيرها مما يفعله أمير الحرب، وكذلك خلفاؤه بعده، ومن بعدهم من الملوك الأمويين، وبعض العباسيين، وذلك لأن أهم أمر الدين الصلاة والجهاد ولهذا كانت أكثر الأحاديث عن النبي ﷺ في الصلاة والجهاد، وكان إذا عاد مريضًا يقول: «اللهم اشف عبدك يشهد لك صلاة وينكأ لك عدوًا»(١). ولما بعث النبي ﷺ معاذًا إلى اليمن قال: «يا معاذ، إن أهم أمرك عندي الصلاة»(٢)، وكذلك كان عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يكتب إلى عماله: «إن أهم أموركم عندي الصلاة فمن حافظ عليها وحفظها حفظ دينه، ومن ضيعها كان لما سواها من عمله أشد إضاعة»)(٣).

ومن مقصود الولايات في فكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إقامة الحجة الدامغة وهي مهمة العلماء، وإعداد القوة الرادعة وهي مهمة الأمراء، وبتكامل هذين الركنين يتم مقصود مهم من مقاصد الولايات وقد استدل شيخ الإسلام على هذا بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾(٤)، وبيّن رحمه الله

---

(١) أبو داود: حديث رقم٣١٠٧، في الجنائز، باب: الدعاء للمريض، مع اختلاف طفيف في اللفظ.

(٢) «البداية والنهاية» لأبي الفداء ابن كثير: (٥/ ١٠١)، مع اختلاف في اللفظ.

(٣) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٢٦١، ٢٦٢)، وانظر: (٣٥/ ٣٨، ٣٩)، و«السياسة الشرعية»: ص١١٩، ١٢٥.

(٤) سورة الحديد، الآية: ٢٥.

تفسير هذه الآية بأن المقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه، كما استدل بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾[1] فمن عدل عن الكتاب قوم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف[2]، ولعل فيما ذكرناه من كلام شيخ الإسلام الذي تضمنته عباراته السابقة ما يعطي دلالة واضحة على اهتمام شيخ الإسلام بمقصود الولايات وعنايته بهذا المقصود عناية جيدة، حيث بيَّن ذلك أتم بيان وأوضحه أتم إيضاح، وقد لا يكون ما ذكرناه هو كل ما ورد عن شيخ الإسلام في هذا الموضوع، ولكن لما كانت العبارات السابقة قد غطت الكثير من مقصود الولايات رأينا أن نكتفي بهذا القدر من النقول عن شيخ الإسلام بشكل مباشر.

٢ ـ وقد نوضح من وجه آخر ومن منظور باحث معاصر وهو المستشرق "هنري لاوست" ما فهمه عن فكر ابن تيمية حول مقصود الولايات وهو أقرب إلى التلخيص لتلك المقاصد حيث حاول هذا الباحث أن يلقي الضوء من وجهة نظره الخاصة ومن خلال ما فهمه عن مبحث من أهم مباحث شيخ الإسلام ابن تيمية في مقاصد الولاية حيث يقول "هنري لاوست": "وتتحدد كل ولاية في أي مذهب بغايتها «المقصود» لأن روح المذهب تضفي أهمية بالغة لمفهوم الغاية سواء في عقيدته أو في نظامه الاجتماعي والأخلاقي، وهذه الغاية هي ذات الغاية التي حددها الله للناس ـ إنما خلقوا لعبادته تعالى ـ والتي ألهمت رسالات جميع المرسلين ومتى جعلتها الأُمة

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٢٥.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٣١.

الإسلامية مبدأ عملها ونشاطها صارت خير أُمة أُخرجت للناس، ويعبر عنها ابن تيمية في مؤلفاته بألفاظ مختلفة إن لم تكن مرادفة لها تمامًا فإنها تترجم جوانب الفكرة الأساسية (نقرأ في كتاب «الحسبة»: أن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا وأن يسود في هذه الأرض حكم العبودية الحقيقية لله) ونجد نفس الفكرة على رأس نفس الكتاب في عبارات قريبة الشبه (جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا؛ لأنه خلق الخلق لذلك وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول والمؤمنون، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾[2]، وقال: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾[3]).

وكتب في موضع آخر أن غاية كل ولاية هي قبل كل شيء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويذكر ابن تيمية أن غاية الولاية هي تحقيق سعادة الناس، المادية والروحية، والغاية العظمى للولاية هي إقامة العدل وبينما لا يعنى الحكم السلطاني إلاَّ بتوفير الحاجات ذات الطابع المادي، فإن مهمة الإمام العادل أن يضع الشريعة موضع التنفيذ باعتبار أنها الضمان للسلام الاجتماعي ولحقوق الأفراد وبهذا المعنى قيل: (إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة)، ولكن الله لم ينزل الشريعة وحدها وإنما ضم إليها تأييد السيف والحديد، فالولاية

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢٥.

(٣) سورة النحل، الآية: ٣٦.

إذًا يجب أن تتضمن ممارسة سلطة القهر الفعلية التي ترغم الغير على الخضوع للشريعة، ولما كانت الإمامة في حقيقتها (ولاية) فهي في جوهرها «شوكة» وهي بعبارة أخرى سلطة وسيطرة (ملك) و(سلطان) إلى أن قال: "إن (الولاية) لو كانت دنيوية النزعة هي منزلة دينية، ومن الصالحات التي يتقرب بها الإنسان إلى الله، ومن أعظم الأعمال ثوابًا عند الله، ويلتزم كل فرد بالنهوض بها بقدر استطاعته لأن المراتب والكفاءات الاجتماعية تخلق الواجبات، وهكذا تتضح ضخامة الواجبات التي تقع على عاتق الإمام فإن الخلق عباد الله والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، ففيهم معنى الولاية والوكالة" إلى أن قال: "عليه أن يوفي بحقها على أحسن وجه وإلاَّ كانت يوم القيامة خزيًا وندامة لكل من لم يقم بحقها تجاه رعاياه، وقد أجمع المسلمون على معنى هذا، فإن الوصي على اليتيم، وناظر الوقف ووكيل الرجل في ماله عليهم أن يتصرفوا بالأصلح فالأصلح".

والإمام راع الأُمة، أعلن النبي ذلك صراحة في حديث شهير: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع ومسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها»[١].

وفي رواية أخرى رواها معاوية يشبِّه الإمام بالأجير[٢] الأول، وفي

---

(١) رواه البخاري: (٢/ ٣١٧)، باب: الجمعه، وباب: العبد راع في مال سيده. و«المسند»: (٥/ ٣٨، ٤٣، ٤٧).

(٢) يقول المترجم لكتاب هذا المستشرق والمصحح له ما نصه: (ربما يعني: ما أورده ابن تيمية عن دخول أبو مسلم الخولاني على معاوية ابن أبي سفيان فقال: السلام عليك أيها الأجير، فقالوا: قل السلام عليك أيها الأمير. فقال: السلام عليك أيها الأجير. فقالوا: قل أيها الأمير. فقال: معاوية دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول، فقال: إنما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها). «السياسة الشرعية»: ص١٧.

موضع آخر يشبهه بالقاضي الأعظم، فوظيفة الإمام إذًا لا تختلف عن الوظيفة الموكولة إلى أي فرد من أفراد الأُمة إلاَّ من حيث الدرجة فقط فكل فرد في الأُمة في ذمته أمانة ينبغي أداؤها وعليه واجب إقامة العدل، وكل فرد يعتبر راعيًا وقاضيًا حتى المدرس المتواضع الذي يعطي الأطفال درسًا في الكتابة، ولذلك نقل عن الإمام أحمد في «مسنده» أن النبي ﷺ قال: «إن أحب الخلق إلى الله إمام عادل، وأبغض الخلق إلى الله إمام جائر»[1] إلى أن قال: "فالإمام مسئول عن الوفاء بجميع الواجبات الدينية التي تعتبر شعائر الإسلام مثل الصيام وأداء الحج والأعياد الشرعية، وجمع الزكاة وتطبيق الحدود، وتوزيع أموال الأُمة توزيعًا عادلاً، وحسن إدارة الخدمات العامة وأخيرًا مراعاة الأحكام الاجتماعية والاقتصادية التي تضمن لكل فرد المحافظة على شخصه وشرفه وماله، وهذه مهام دنيوية وأُخروية في آن واحد، وسوف يحاسب الله الإمام على رفاهية شعبه المادية وعن استقامة أحواله الدينية والأخلاقية" إلى أن قال: "إن أول واجباته أن يعتمد على الشورى فقد علق القرآن إدارة شئون المسلمين على مشورتهم، وأوصى النبي بذلك في أحاديث عديدة وردت في الأثر السني، وكذلك فعل علي بن أبي طالب وينبغي على المؤمنين أيضًا أن يتناصحوا فيما بينهم وأن يرشد بعضهم بعضًا بروح أخوية وواجب الشورى مقرر بالإجماع في دراسات القانون العام ولكن ابن تيمية يريد أن تكون هذه الشورى أكثر فعالية وأكثر شمولاً، فعلى الإمام أن يأخذ برأي العلماء بالإضافة إلى رأي جميع الممثلين المفوضين من الرأي العام، ورأي جميع الطبقات الاجتماعية التي يهمها الأمر ورأي

---

(١) «كنز العمال»: (٦/ ٩، حديث رقم١٤٦٠٤، ورقم٦٤٦٠٧).

جميع من هم على مستوى تقديم مشورة مؤيدة بالبراهين"[١]. انتهت عبارات المستشرق "هنري لاوست" في هذا.

٣ ـ ومقصود الولايات عند ابن الأزرق يمكن أن يفهم من كلامه على الحكمة في نصب الإمام حيث يقول: (إنه يندفع به ضرر ما يفوت بتقدير فقده من حاجة الخلق لتنفيذ الأحكام وإقامة الصلوات وجباية الخراج ونصب القضاة وحماية البيضة، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش، وقسم الغنائم، وبعث السعاة والولاة وإنصاف المظلوم)[٢].

٤ ـ ومقصود الولاية عند القرافي يمكن أن يفهم من تقريره في وجوب إقامة الإمام، وحاصل ما قاله: (أن النظام لا يستمر إلاَّ بمترصد بعين الكلاءة، لمبادئ الفتن ليبادر إلى إطفاء نارها قبل تصدي الطغام لذلك فتختلف الأهواء ويبقى الناس فوضى مهملين وذلك مفض إلى استيلاء الأراذل على الأفاضل وامتداد الأيدي العادية إلى الفروج والأموال، ولا يخفى ما في ذلك من حل عصم الدين والدنيا)[٣].

وهذا يعني أن مقصود الولاية عند القرافي منع وجود الفتن وفي حالة وجودها القضاء عليها وحماية أمن الدولة، وأن تسند الأُمور إلى أهلها بحيث لا تكون مقاليد الأُمور بيد الأراذل وحماية الفروج والأموال، ومنع انحلال عصم الدين والدنيا، ولا شك أن هذه أُمور مهمة جدًّا وتأتي في الصميم من مقصود الولايات.

---

(١) انظر: «نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع» لهنري لاوست: ص٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨.

(٢) «بدائع السلك في طبائع الملك» لابن الأزرق: ص١٠٨.

(٣) نقلاً عن «بدائع السلك في طبائع الملك»: ص١١٠.

٥ ـ ومقصود الولايات عند الجويني هو الاستمساك بالدين والتقوى لابتغاء ما يرضي الله، ولا يحصل ذلك إلا بالقيام بمهمات تتعلق بالدين والدنيا، وهذه المهمات هي مقصود الولايات، ويبسط الجويني القول في ذلك فيقول: (ليعلم طالب الحق وباغي الصدق أن مطلوب الشرائع من الخلائق على تفنن الملك والطرائق الاستمساك بالدين والتقوى والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى، والتشمير لابتغاء ما يرضي الله تقدس وتعالى، والاكتفاء ببلاغ من هذه الدنيا والندب إلى الانكفاف عن دواعي الهوى والانحجاز عن مسالك المنى، ولكن الله تعالى فطر الجبلات على التشوف والشهوات، وناط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، وتعلقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب وتمييز الحلال والحرام، وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع، ومن العبادات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية أن مضمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق ندبًا واستحبابًا وحتمًا وإيجابًا والزجر عن الفواحش وما يخالف المعالي تحريمًا وحظرًا وكراهية) إلى أن قال: (فاقتضى الشرع فيصلاً بين الحلال والحرام، وإنصافًا وانتصافًا بين طبقات الأنام، وتعليق الإقدام على القرب والطاعات بالفوز بالثواب، وربط اقتحام الآثام بالعقاب، ثم لم ينحجز معظم الناس عن الهوى بالوعد والوعيد والترغيب والتهديد، فقيض الله السلاطين أُولي الأمر وازعين فيوفروا الحقوق على مستحقيها، ويبلغوا الحظوظ ذويها، ويكفوا المعتدين، ويعضدوا المقتصدين، ويشيدوا مباني الرشاد، ويحسموا معاني

الغي والفساد، فتنتظم أُمور الدنيا، ويستمد منها الدين الذي إليه المنتهى)[١].

وقال في موضع آخر: (فالقول الكلي أن الغرض استبقاء قواعد الإسلام طوعًا أو كرهًا، والمقصد الدين لكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرضية ومرعية ثم المتعلق بالأئمة الأُمور الكلية) إلى أن قال: (وكان حقًّا على الإمام أن يرعاهم بنفسه ورقبائه بالأعين الكالئة، ويرقبهم بذاته وأُمنائه بالآذان الواعية، ويشارفهم مشارفة الضنين ذخائره ويصونهم عن نواجم الأهواء وهواجم الآراء، فإن منع المبادىء أهون من قطع التمادي) وقال أيضًا: (إن المقصود باهتمام الإمام بالدين والنظر في الدنيا تابع على قطع ويقين باتفاق المسلمين)، ويضيف أبو المعالي أن من مقصود الولايات محاربة البغاة ومانعي الزكاة ومصادمة ذوي البدع والأهواء، كما أن من مقصود الولايات جمع عامة الخلق على مذاهب السلف السابقين، وتجنب ما نبغت به الأهواء وزاغت به الآراء، كما أن من مقصود الولايات حسم الفتن، ومنع دعاة الضلالة، ورد الشبهات بالحجج والبينات، كما أن من مقصود الولايات الدعوة إلى دين الله بأخذ مسلكين بالحجة وإيضاح المحجة أولاً، واقتهار الجاحدين بقرار السيوف وإيرادهم مناهل الحتوف ثانيًا . . . إلى آخر ما ذكره[٢] رَحِمَهُ اللهُ.

٦ ـ أما مقصود الولاية عند القاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي فيمكن أن يستخلص من قوله: (ويلزم الإمام من أُمور الأُمة عشرة أشياء)، ويفصلها أبو يعلى على النحو التالي:

---

(١) «غياث الأمم»: ص١٣٣، ١٣٤.

(٢) انظر: «غياث الأمم»: (ص١٣٨، ١٣٩، وما بعدها).

أحدها: حفظ الدين على الأُصول التي أجمع عليها سلف الأُمة، فإن زاغ ذو شبهة عنه بيَّن له الحجة وأوضح له الصواب، وأخذه بما يلزم من الحقوق والحدود ليكون الدين محروسًا من الخلل والأمة ممنوعة من الزلل.

الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بينهم حتى تظهر النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

الثالث: حماية البيضة والذب عن الحوزة لينصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين.

الرابع: إقامة الحدود لتصان محارم الله عن الانتهاك، ويحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

الخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرمًا، ويسفكون فيها دمًا لمسلم أو معاهد.

السادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة.

السابع: جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصًا واجتهادًا من غير عسف.

الثامن: تقدير العطاء وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقصير فيه، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

التاسع: استكفاء الأُمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال مضبوطة والأموال محفوظة.

العاشر: أن يباشر بنفسه مشارفة الأُمور وتصفح الأحوال ليهتم بسياسة الأُمة وحراسة المِلَّة ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد

يخون الأمين ويغش الناصح، وقد قال الله تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ ﴾[1]، فلم يقتصر سبحانه على التفويض دون المباشرة، وقد قال النبي ﷺ: «كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته».)[2].

وحيث أوردنا نماذج من آراء العلماء وعباراتهم في مقصود الإمامة في مختلف العصور، فقد آن الأوان لعرض نموذج لآراء الباحثين المحدثين وسنكتفي في هذا المجال رغبة منَّا في الاختصار ما أمكن بما أورده أحد هؤلاء الباحثين حيث قال: (مقصود الولايات في حقيقتها لا يتعدى المحافظة التامَّة على المصالح الدينية والدنيوية للأُمة)[3] وقد لخص المقاصد وعددها، ومن أهم ما أورده ما يلي:

١ ـ المحافظة على الدين عن كل ما يسيء إليه سواء في هذا ما يتعلق بالعقيدة الإسلامية، أو ما يتعلق ببقية الأحكام الفرعية. وهذا الواجب هو ما عبر عنه الماوردي بقوله: (حفظ الدين على أُصوله المستقرة) وما أجمع عليه سلف الأُمة فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبيَّن له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروسًا من خلل والأمة ممنوعة من زلل.

٢ ـ نصب القضاة ليحكموا بين الناس بشريعة الله حتى لا يكون هناك معتد لا يخاف جزاء ولا مظلومًا لا يستطيع الوصول إلى حقٍّ كفله الشارع له.

---

(١) سورة ص، الآية: ٢٦.

(٢) «الأحكام السلطانية»: ص٢٧ ـ ٢٨.

(٣) «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» د. محمد رأفت عثمان: ص٣٤٨.

٣ ـ توفير الأمن لكل آحاد الأُمة حتى يستطيع كل فرد أن ينصرف إلى سبيل عيشه آمنًا على نفسه، وأهله وماله.

٤ ـ إقامة الحدود التي بيَّنها الله سبحانه وتعالى على مقترفي كل جريمة تستأهل حدًّا لا يفرق في ذلك بين شريف وحقير حتى تُصان محارم الله تعالى من الانتهاك وتحفظ حقوق عباده عن إتلاف واستهلاك كما هو تعبير الماوردي.

٥ ـ إحاطة ثغور البلاد بسياج منيع من القوة حتى لا يجد أعداء الإسلام ثغرة يتسللون منها إلى ضرب الأُمة على حين غفلة فيجب على رئيس الدولة أن يعمل على استكمال كل الوسائل التي تكفل للأُمة الحماية التامَّة من شرور الأعداء. ويضيف بعد ذلك أن من مقاصد الولاية جهاد أعداء الإسلام وجباية الأموال المستحقة، وتقدير الحقوق والرواتب المستحقة في بيت مال المسلمين واختيار الأكفاء الذين يثق في مقدرتهم ودينهم لتولي المناصب القيادية في الأُمة وإشراف الإمام بنفسه على ما هو متصل بما عليه نحو الأُمة، والأخذ بمبدأ الشورى في تصريف شئون الرعية إلى غير ذلك مما اشتملت عليه مبادئ الشريعة وقواعدها[١].

ويلاحظ أن ما جاء في بيان مقصود الولاية عند هذا الباحث المعاصر لا يخرج عما جاء في كلام القاضي أبي يعلى[٢]، وما ساقه الماوردي[٣].

---

(١) «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» د. محمد رأفت عثمان: ص٣٤٨ ـ ٣٥٠.

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢٧ ـ ٢٨.

(٣) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٣٠.

ويتضح مما تقدم أن مقصود الولايات أمر له خطره وأهميته الكبرى عند علماء السياسة الشرعية، وفي مقدمتهم شيخ الإسلام ابن تيمية، وقد جاء ذلك واضحًا وجليًا في عباراته، كما أسلفنا في مقدمة هذا الموضوع، كما جاء مقصود الولايات في مستوى الأهمية لدى عامة العلماء الذين بحثوا في موضوع الإمامة قديمًا، وحديثًا.

• • •



الفصل الأول
نصـــب الإمـــام

* **تمهيد:**

قبل أن نتكلم على رأي شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ وآراء العلماء الآخرين في نصب الإمام، سنبحث أولاً في بيان الألقاب التي أُطلقت على القائم بأمور المسلمين مثل لقب الخليفة وأمير المؤمنين، والإمام حيث كانت تُطلق على من يتولى السلطة العليا في الدولة الإسلامية، وسنتعرض للظروف والأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الألقاب وإطلاقها على الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية وسنتعرض للمعاني اللغوية لألفاظ الخلافة والخليفة والإمامة، والإمام، والتعاريف الاصطلاحية للكشف عن حقيقة هذا اللقب.

* **الخلافـــة:**

الخلافة مصدر خلف، يقال خلف فلان فلانًا في قومه يخلفه خلافة فهو خليفة، جاء في «القاموس» و«شرحه»[1]: (وخلفه في قومه خلافة بالكسر على الصواب والقياس يقتضيه لأنه بمعنى الإمارة).

---

(١) «شرح القاموس» المسمى «تاج العروس من جواهر القاموس» لمحب الدين محمد مرتضى الزبيدي: (٦/ ١٠٠).

وفي كتب اللغة ما يدل على أن الفعل (خلف) يدل على قيام إنسان مقام آخر فيما كان يقوم الأول به، سواء أكان الأول قد استخلفه أو جاء الثاني بعده دون أن يستخلفه الأول.

ففي «الصحاح»[(١)] ويقال: (خلف فلان فلانًا إذا كان خليفته، يقال: خلفه في قومه خلافة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾[(٢)]. وخلفته إذا جئت بعده، وفي «مختار الصحاح»[(٣)]: وخلف فلانٌ فلانًا إذا كان خليفته، يقال: خلفه في قومه من باب كتب، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ وخلفه جاء بعده.

وعلى هذا يتضح أن لفظ الخلافة في الأصل مصدر خلف ثم أطلق بعد ذلك عرفًا على الزعامة العليا، وهي الولاية العامة على سائر أفراد الأُمة والقيام بتسيير شئونها، والنهوض بما يحقق مصالحها طبق ما أمر الله به ـ جل وعلا ـ.

جاء في «شرح القاموس»[(٤)]: (والخليفة السلطان الأعظم) يخلف من قبله ويسد مسده، وقد يؤنث كما في قول الشاعر:

أبـوك خليفـة ولـدتـه أُخـرى وأنـت خليفـة ذاك الكمـال

وتأنيث الخليفة في الإسناد مراعاة للفظه أجازه الكوفيون فيقال: أمرت الخليفة بكذا وعليه البيت السابق، ومنع ذلك البصريون محتجين بأنه لو

---

(١) «تاج اللغة وصحاح العربية» للعلامة إسماعيل بن حماد الجوهري: (١٣٥٦/٤، ١٣٥٧).

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٤٢.

(٣) للشيخ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: ص١٨٦.

(٤) (٩٩/٦).

جاز التأنيث لكان يجوز أن تقول جاءت طلحة في رجل اسمه طلحة وهو ممتنع.

* تنبيـــه:

إن كان اسم الخليفة ظاهرًا في الكلام فباتفاق العلماء يتعين التذكير فيقال: أمر عمر الخليفة بكذا ونحو ذلك(١).

* الخليفـــة:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والخليفة هو من كان خلفًا لغيره فعيلة بمعنى فاعلة، كان النبي ﷺ إذا سافر يقول: «اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل»(٢)، وقال ﷺ: «من جهز غازيًا فقد غزا، ومن خلفه في أهله بخير فقد غزا»(٣) والمراد بالخليفة أنه خلف من كان قبله من الخلق، والخلف فيه مناسبة كما كان أبو بكر الصديق خليفة رسول الله ﷺ لأنه خلفه على أُمته بعد موته، وكما كان النبي ﷺ إذا سافر لحجٍّ أو عمرةٍ أو غزوةٍ يستخلف على المدينة(٤) من يكون خليفة له مدة معينة، فيستخلف ابن أُم مكتوم، وتارة غيره(٥).

---

(١) انظر: «مآثر الأنافة في معالم الخلافة» للقلقشندي: (١/ ١١، ١٢).

(٢) «موطأ مالك»: (٢/ ٩٧٧) في الاستئذان، باب: ما يؤمر من الكلام في السفر.

(٣) رواه البخاري: (٦/ ٣٧) في الجهاد، باب: فضل من جهز غازيًا، ومسلم: برقم١٨٩٥، في الإمارة، باب: فضل إعانة الغازي في سبيل الله، وأبو داود: حديث رقم٢٥٠٩، والترمذي: حديث رقم١٦٢٧، ١٦٢٩، في فضائل الجهاد، والنسائي: (٦/ ٤٦).

(٤) وكما استخلف رسول الله ﷺ على مكة عتاب بن أسيد عند خروجه في غزوة حنين.

(٥) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن بن قاسم: (٣٥/ ٤٢، ٤٣).

وقال البعض: إن لفظ خليفة فعيل بمعنى مفعول، كقتيل بمعنى مقتول، وجريح بمعنى مجروح، وعلى هذا فمعناه أنه يخلف من بعده وعليه حمل قوله تعالى: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[(١)] على الرأي القائل بأن آدم عليه السلام هو أول من عمر الأرض وأن أولاده خلفوه في تعميرها من بعده.

وقد اقتصر الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» على أنه فعيل بمعنى فاعل[(٢)]، وهو اختيار جعفر النحاس في كتابه «صناعة الكتابة»[(٣)]، ويترجح لديَّ أنه فعيل بمعنى فاعل لأن هذا اللقب أُطلق لأول مرة على أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ عند توليته رئاسة دولة المسلمين ولا شك أنهم أطلقوا عليه هذا اللقب ملاحظين أنه خلف رسول الله ﷺ لا لأنه سيخلفه غيره، ومن براهين ذلك أنهم كانوا ينادونه: يا خليفة رسول الله.

* **من الذي يستحق أن يطلق عليه لقب الخليفة:**

اختلفت أقوال العلماء فيمن يستحق هذا اللقب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (ويجوز تسمية من بعد الخلفاء الراشدين «خلفاء» وإن كانوا ملوكًا، ولم يكونوا خلفاء الأنبياء بدليل ما رواه البخاري ومسلم في «صحيحيهما» عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن رسول الله ﷺ قال: «كانت بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا قال:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٢) الماوردي في «الأحكام السلطانية» حيث يقول: (خليفة لأنه خلف النبي ﷺ في أمته) ص١٥، ط. مصطفى البابي الحلبي.
انظر: «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: ص١٠.

(٣) انظر: «آثار الحرب في الفقه الإسلامي» رسالة دكتوراه لوهبه الزحيلي: ص٦٦.

فوا ببيعة الأول فالأول ثم أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»[١].

فقوله «فتكثر» دليل على من سوى الراشدين فإنهم لم يكونوا كثيرًا، وأيضًا قوله: «فوا ببيعة الأول فالأول»، دلَّ على أنهم يختلفون والراشدون لم يختلفوا، وقوله: «فأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم» دليل على مذهب أهل السنة في إعطاء الأُمراء حقهم من المال والمغنم)[٢].

وعلى هذا أجاز بعض العلماء أن يطلق اسم الخليفة على كل من قام بأمر المسلمين[٣].

جاء في «شرح السنة» للإمام البغوي قوله: (لا بأس أن يسمى القائم بأمر المسلمين أمير المؤمنين والخليفة وإن كان مخالفًا لسيرة أئمة العدل لقيامه بأمر المؤمنين وسمع المؤمنون له)، وقال: (ويسمى خليفة؛ لأنه خلف الماضي قبله وقام مقامه)[٤].

وذهب الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ وبعض السلف إلى كراهة إطلاق الخليفة على من جاء بعد الحسن بن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنهما ـ محتجين بقول رسول الله ﷺ: «الخلافة في أُمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك»[٥].

---

(١) رواه البخاري: (٦/ ٣٦٠) في الأنبياء، باب: ذكر بني إسرائيل، ومسلم رقم١٨٤٢، في الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول.

(٢) «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٢٠).

(٣) «مآثر الأنافة»: (١/ ١٢، ١٤).

(٤) «حلية الأبرار وشعار الأخيار»: (٧/ ٨٣).

(٥) «صحيح الترمذي» بشرح الإمام ابن العربي: (٩/ ٧٠، ٧١) وانظر: «سنن أبي داود»: (٢/ ١٧٦)، وسند الحديث كما في «صحيح الترمذي»: (حدثنا أحمد بن منيع حدثنا شريح بن النعمان حدثنا حشرج بن نباته عن سعيد بن جمهان قال: حدثني سفينة) وساق=

وقال الإمام أبو بكر بن العربي في شرحه لهذا الحديث[١]، ثم قال: أمسك خلافة علي زاد بعضهم والحسن ستة أشهر فوجدناها ثلاثين سنة[٢].

وذهب آخرون إلى القول بأن لقب الخليفة يُطلق على أي شخصٍ بعد الحسن بن علي إذا تولى رياسة الأُمة، لكن يشترط أن يكون من تولى هذا المنصب جاريًا على منهاج العدل وطريق الحق مستدلين بما روي أن عمر بن الخطاب سأل طلحة والزبير، وكعبًا وسلمان عن الفرق بين الخليفة والملك فقال طلحة والزبير: لا ندري، وقال سلمان: الخليفة الذي يعدل في الرعية ويقسم بينهم بالسوية ويشفق عليهم شفقة الرجل على أهله، والوالد على ولده، ويقضي بينهم بكتاب الله[٣].

* **مناقشة:**

رأي شيخ الإسلام ومن وافقه يؤيده الواقع حيث قد أطلق على من قام بأمر المسلمين على مدى العصور حيث سمعوا له وأطاعوه، كما يؤيده الإطلاق اللغوي فهو خليفة؛ لأنه خلف من كان قبله، كما قال البغوي.

= النص، أما في «سنن أبي داود» فكان إسناده كما يلي: (حدثنا سوار بن عبد الله حدثنا عبد الوارث بن سعيد بن جمهان عن سفينة قال: قال رسول الله ﷺ: «خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي الله الملك أو ملكه من يشاء»).

(١) انظر: «صحيح الترمذي» بشرح ابن العربي: (٧/ ٧١).

(٢) لحق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى سنة ١١ هجرية فبويع أبو بكر. وتوفي ـ رضي الله عنه ـ سنة ١٣ هـ، فتولى الخلافة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ، وقد استشهد عام ٢٣هـ، فتولى بعده عثمان ـ رضي الله عنه ـ ثم استشهد عام ٣٥ هـ، وبعد خمسة أيام تولى علي ـ رضي الله عنه ـ الخلافة، ثم استشهد عام ٤٠هـ، ثم بويع الحسن خليفة للمسلمين، ثم تنازل ـ رضي الله عنه ـ حقنًا لدماء المسلمين سنة ٤١ هـ، وسمي عام الجماعة.

(٣) انظر: «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/ ١٣ ـ ١٤).

أما ما ذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ ومن وافقه من كراهة إطلاق لفظ الخليفة على من جاء بعد الحسن بن علي ـ رضي الله عنهما ـ فقد لاحظوا الخلافة المقيدة بالراشدة لا مطلق الخلافة، وتمشيًا مع ما دل عليه منطوق الحديث.

أما أصحاب القول الثالث الذين يشترطون أن يكون المتولي لهذا المنصب جاريًا على منهاج العدل وطريق الحق ليستحق لقب خليفة فهو رأي للاجتهاد فيه مدخل؛ إذ يحتمل إثارة الجدل والخلاف حول ما يجريه الرئيس الأعلى للدولة: هل هو عدل وحق فما يراه قوم كذلك قد يراه آخرون بخلافه.

وعلى هذا فيمكن اختيار القول الأول لواقعيته واعتداله وسلامته ويمكن أن يجاب عن الحديث الذي نص على أن الخلافة ثلاثون سنة بأن المراد الخلافة الراشدة الكاملة لا مطلق الخلافة.

*** الخلافة بين الإطلاق والتقييد:**

للعلماء في إطلاقها وتقييدها آراء مختلفة:

أولاً: قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقد ظن بعض القائلين الغالطين ـ كابن عربي ـ أن الخليفة هو الخليفة عن الله مثل نائب له). وقال: (والله لا يجوز له خليفة، ولهذا لما قالوا لأبي بكر يا خليفة الله قال: لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله ﷺ حسبي ذلك) . . . إلخ. إلى أن قال: (وذلك لأن الله حي شهيد مهيمن قيوم، رقيب، حفيظ، غني عن العالمين، ليس له شريك، ولا ظهير، ولا يشفع عنده أحد إلاَّ بإذنه، والخليفة إنما يكون عند عدم المستخلف إلى الاستخلاف، وكل هذه المعاني منتفية في حق الله تعالى، وهو منزه عنها، فإنه حي قيوم شهيد لا يموت ولا يغيب

وهو غني يرزق ولا يرزق . . . فالله هو الغني الحميد، له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما ولا يجوز أن يكون أحد خلفًا منه، ولا يقوم مقامه؛ لأنه لا سمي له ولا كفء له فمن جعل له خليفة فهو مشرك به)[١].

ثانيًا: وقد وافق شيخ الإسلام في هذا الرأي جمهور الفقهاء، حيث قالوا: لا يجوز أن يقال خليفة الله، وإنما يقال للرئيس الأعلى في الدولة الخليفة بإطلاق، أو خليفة رسول الله ﷺ[٢].

واستدل أصحاب هذا الرأي بما رواه ابن مليكة أن رجلاً قال لأبي بكر ـ رضي الله عنه ـ: يا خليفة الله، فأنكر عليه أبو بكر، وقال: لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله ﷺ. وبما رُوي أن رجلاً قال لعمر بن عبدالعزيز ـ رضي الله عنه ـ، يا خليفة الله؛ فقال له عمر: ويلك لقد تناولت متناولاً بعيدًا إن أُمي سمتني عمر فلو دعوتموني بهذا الاسم قبلت، ثم كبرت، فكنيت أبا حفص، فلو دعوتموني به قبلت، ثم وليتموني أُموركم فسميتموني أمير المؤمنين، فلو دعوتموني بذاك كفاك[٣].

واستدلوا أيضًا بأن الاستخلاف إنما يكون في حال الموت أو الغيبة والله سبحانه لا يلحقه موت ولا يجوز عليه غيبة، بل هو باق سبحانه وتعالى، وأما أنه يقال خليفة رسول الله فلأنه قد خلفه في أُمته في رئاسته العامَّة في أُمور الدنيا والدين.

ثالثًا: وقال فريق آخر لا يجوز أن يقال على أحد أنه خليفة الله إلاَّ آدم،

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٤٤، ٤٥)، وانظر: «مجموع الفتاوى»: (١٠/ ٣٦٣، ٣٦٤).

(٢) «تحرير الأحكام» لابن جماعة: (ص١٠، وما بعدها).

(٣) انظر: «الفتوحات الربانية على الأذكار النووية»: (٧/ ٨٣)، و«مآثر الأنافة»: (١/ ١٥).

وداود عليهما السلام؛ وذلك لقول الحق ـ سبحانه وتعالى ـ في حق آدم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[١]، ولقوله ـ سبحانه ـ في حق داود: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾[٢]. وهذا القول حكاه الإمام النووي في كتابه «الأذكار»[٣] عن الإمام البغوي.

رابعًا: قال بعض العلماء: إنه يجوز إطلاق اسم خليفة الله على سائر الأنبياء وقد قال بهذا القول الزمخشري حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ لأن آدم كان خليفة الله في أرضه وكذلك كل نبي.

خامسًا: وقال فريق آخر إن الخلافة تكون عن الله تعالى، فيقال في الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية خليفة الله؛ لأن الإمام الأعلى يقوم على رعاية حقوق الله تعالى في خلقه، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾[٤].

وعندي أن رأي شيخ الإسلام المتفق مع رأي الجمهور هو الراجح لوضوح أدلته بالمقارنة مع أدلة الآراء الأخرى، ويجاب عن الآيتين الواردتين في حق آدم وداود بأن يقال: ليس في الآيتين ما يدل على إطلاق خليفة الله على كل منهما، وإنما أطلق لفظ خليفة مجردًا عن الإضافة، ولا شك أنه يجوز إطلاق لفظ خليفة على من يتولى الإمامة العظمى كما يجاب أيضًا بأن لفظ خليفة يحتمل أن يكون فعيلة بمعنى فاعل، وفعيلة

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٢) سورة ص، الآية: ٢٦.

(٣) «الفتوحات الربانية على الأذكار النووية»: (٧/ ٨٣).

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٦٥.

بمعنى مفعول وأيضًا لفظ خليفة قيل عنه إنه مفرد أريد به الجمع أي خلائف وهو اختيار ابن كثير[١].

والمفرد وإن كان اسم جنس يكثر في كلام العرب إطلاقه مرادًا به الجمع كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ﴾[٢] يعني: وأنهار. ونظيره من كلام العرب قول العباس بن مرداس السلمي:

فقلنـا أسلمـوا إنـا أخـوكـم وقد سلمت من الإحن الصدور

وقول الآخر:

كلوا في بعض بطنكمو تعفوا فـإن زمـانكـم زمـن خميـص

وإذا كانت هذه الآية الكريمة تحتمل الوجهين المذكورين فاعلم أنه قد دلت آيات أُخرى على الوجه الثاني وهو أن المراد بالخليفة الخلائف من آدم وبنيه لا آدم وحده نفسه، كقوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾[٣] الآية. ومعلوم أن آدم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام ليس ممن يفسد فيها، ولا ممن يسفك الدماء[٤]. ويفهم من كلام صاحب «الفتوحات الربانية على الأذكار النووية» أن الإضافة تكون للتشريف في حالة إطلاقها مثل مسجد الله، وكعبة الله[٥].

---

(١) انظر: كتاب «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» للعلامة شيخنا الشيخ محمد الأمين ابن محمد المختار الجكني الشنقيطي رحمه الله: (١/ ٩٦)، مطبعة المدني بالقاهرة.

(٢) سورة القمر، الآية: ٥٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٤) انظر: كتاب «أضواء البيان». الجزء الأول: ص٩٦.

(٥) انظر: «الفتوحات الربانية على الأذكار النووية» لمحمد علان الصديقي: (٧/ ٨٣).

* **أول من تسمى بأمير المؤمنين:**

بعد أن تمت البيعة لأبي بكر بالخلافة، لقبه الناس بخليفة رسول الله ﷺ ومازالوا يسمونه بذلك إلى أن توفاه الله، وبعد أن بويع للخليفة الثاني عمر بن الخطاب بالخلافة، أصبح يسمى خليفة خليفة رسول الله ﷺ وقد استثقلوا ذلك؛ لأنه أدى إلى التطويل ويحتمل أن يؤدي في المستقبل إلى تطويل أشد[١]، بتتابع الإضافات بحكم تتابع الرؤساء، وقد أصبحت النفوس مهيأة لتقبل البديل الصالح، وحينما لاح لهم لقب جديد يؤدي الغرض غير لفظة الخليفة استحسنوه، وهو لقب (أمير المؤمنين)، وقد أصبح هذا اللقب الجديد لقبًا للإمام الأعظم رئيس الدولة الإسلامية.

وأول من سُمِّي به من رؤوساء الدولة الإسلامية عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ وسبب ذلك أن عمر ـ رضي الله عنه ـ كتب إلى عامله في العراق أن ابعث إليَّ برجلين نبيلين أسألهما عن العراق وأهله، فبعث إليه عامله لبيد بن ربيعة وعدي بن حاتم الطائي، فلما قدما المدينة أناخا راحلتيهما بفناء المسجد، ودخلا المسجد، فإذا هم بعمرو بن العاص، فقالا له: استأذن لنا على أمير المؤمنين فقال عمرو: أنتما والله أصبتما اسمه، نحن المؤمنون وهو أميرنا فدعوه بذلك، وذهب لقبًا له في الناس، وتوارثه الخلفاء بعد عمر ـ رضي الله عنه ـ.

أما أول من سُمِّي بأمير المؤمنين ممن ليس رئيسًا أعلى للدولة فهو الصحابي الجليل عبد الله بن جحش، فقد رُوي أن النبي ﷺ بعثه في السنة الثانية من الهجرة في شهر رجب في سرية مكونة من اثني عشر رجلًا من

---

(١) انظر: «مقدمة ابن خلدون»: ص١٨٩.

المهاجرين، ولقب في تلك السرية بأمير المؤمنين. كما لقب بهذا اللقب أُسامة بن زيد مولى رسول الله ﷺ وذلك عندما أمَّره رسول الله ﷺ على الجيش الذي كان فيه أبو بكر وعمر، فلم ينفذ حتى توفي رسول الله ﷺ وقد دعاه الصحابة في تلك الغزوة بأمير المؤمنين(١). ويُجاب عما ورد من إطلاق كلمة أمير المؤمنين على الصحابيين عبد الله بن جحش، وأسامة بن زيد بأن يقال: إن (أل) في كلمة المؤمنين يقصد بها العهد. فالمراد بهم المؤمنون الذين كانوا معه وتحت رئاسته، وإلاَّ فليس أحد منهما أميرًا للمؤمنين بل هو أمير لبعضهم، ويرجح هذا المفهوم ما رُوي من أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ كان يخاطب أسامة بن زيد قائلاً: السلام عليك أيها الأمير. ويرد عليه أسلامة قائلاً: غفر الله لك يا أمير المؤمنين. تقول لي هذا. فيقول عمر: لا أزال أدعوك ما عشت بالأمير، مات رسول الله ﷺ وأنت عليَّ أمير.

* الإمـــام والإمـامـــة:

الإمام ما اؤتم به من رئيس وغيره كما يقول الفيروز آبادي(٢)، وقد ورد لفظ الإمام في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ ۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ ﴾(٣)، وقال تعالى: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ ﴿٧٢﴾ وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾(٤).

---

(١) انظر: «الفتوحات الربانية» لمحمد بن علان الصديقي: (٧/ ٨٤، ٨٥).

(٢) «القاموس المحيط»: (٤/ ٧٧).

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

(٤) سورة الأنبياء، الآيتان: ٧٢، ٧٣.

والإمام القدوة ومنه قيل لخيط البناء إمام، وللطريق إمام؛ لأنه يؤم فيه السالك أي يقصد، فالمعنى في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ أي: جعلناك للناس إمامًا يأتمون بك في هذه الخصال، ويقتدى بك الصالحون فجعله الله تعالى إمامًا لأهل طاعته[1]. وفي «الصحاح»[2]: والإمام خشبة البناء الذي يسدّى عليها البناء، والإمام الصقع من الأرض، والطريق. قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[3] أي: بطريق يؤم أي: يقصد فيتميز، وقال في «تاج العروس»[4]: والإمام قيم الأمر والمصلح له، والإمام: القرآن لأنه يؤتم به، والنبي ﷺ إمام الأئمة، والخليفة إمام الرعية.

الإمامة مصدر أمّ، يقال: فلان أمّ الناس إذا صار إمامًا لهم يتبعونه، فإذا كان إمامًا للصلاة فهي الإمامة الصغرى، وإذا كانت الإمامة في الصلاة وإقامة الأوامر والنواهي، فهي الإمامة العظمى، أي: رياسة الدولة.

* تعريف الإمامة العظمى في الاصطلاح:

بعد إيضاح المعاني اللغوية لألقاب الخلافة والإمامة، وإمارة المؤمنين سنشرع في توضيح التعاريف الاصطلاحية للإمامة العظمى:

١ ـ تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية:

يمكن أن نستخلص تعريف شيخ الإسلام للإمامة العظمى من كلامه في المقصود الواجب بالولايات حيث يقول: (إصلاح دين الخلق،

---

(١) انظر: «تفسير الطبري»: (٢/ ١٠٧).

(٢) «تاج اللغة وصحاح العربية» للعلامة إسماعيل بن حماد الجوهري: (٥/ ١٨٦٥).

(٣) سورة الحجر، الآية: ٧٩.

(٤) (٨/ ١٩٣).

وإصلاح ما لا يقوم الدين إلاَّ به من أمر دنياهم)[١].

٢ ـ تعريف إمام الحرمين أبي المعالي الجويني:

(الإمامة رياسة تامَّة وزعامة عامَّة تتعلق بالخاصَّة والعامَّة في مهمات الدين والدنيا)[٢].

٣ ـ تعريف الماوردي:

(الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا)[٣].

٤ ـ تعريف الكمال بن الهمام قال:

(هي استحقاق تصرف عام على المسلمين)[٤].

٥ ـ تعريف صاحب «الدر المختار» قال:

(هي استحقاق تصرف عام على الأنام)[٥].

٦ ـ تعريف صاحب «البحر الزخار» قال:

(الإمامة رياسة عامة لشخص مخصوص بحكم الشرع ليس فوقها يد)[٦].

٧ ـ تعريف القاضي عبد الجبار:

يفهم من كلامه في تعريف الإمام أن الإمامة: (هي الولاية على الأُمة والتصرف في أُمورهم على وجه لا يكون فوق يد صاحبها يد)[٧].

---

(١) «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص٢٩، طبعة: دار الكتاب العربي.

(٢) «غياث الأمم في التياث الظلم»: ص١٥.

(٣) «الأحكام السلطانية»: ص٣.

(٤) «المسامرة» للكمال بن أبي شرف على «شرح المسايرة» للكمال بن الهمام: ص١٤١.

(٥) «رد المحتار على الدر المختار» للحصكفي: (١/ ٥١١).

(٦) «البحر الزخار» لأحمد بن يحيى بن المرتضى: (٥/ ٣٧٤).

(٧) «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار بن أحمد: ص٧٥٠.

٨ ـ تعريف الرازي قال:

(رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص)[١].

٩ ـ تعريف التفتازاني:

(الإمامة رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ)[٢].

١٠ ـ تعريف الإيجي قال:

(الإمامة خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأُمة)[٣].

*** مناقشة:**

تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية الذي فهمناه من تعبيره عن المقصود الواجب بالولايات، والذي هو قوله: (إصلاح دين الخلق، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم)، قد أوضح الشيخ ما تضمنه هذا التعريف بقوله: (إذا لم يصلح دين الخلق فإنهم يخسرون خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا)، وأما إصلاح ما لا يقوم الدين إلاَّ به من أمر دنياهم فيقول شيخ الإسلام: (إن هذا نوعان: قسم المال بين مستحقيه، وعقوبات المعتدين) إلى أن قال: (فإذا اجتهد الراعي في إصلاح دينهم ودنياهم بحسب الإمكان كان من أفضل أهل زمانه، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله)[٤].

---

(١) «شرح السعد على المقاصد» كلاهما لسعد الدين التفتازاني: ص٢٠٠.

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٣) «المواقف» لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني: (٨/ ٣٤٥).

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٢٩.

ويقول في موضع آخر: (وإن انفرد السلطان عن الدين، أو الدين عن السلطان، فسدت أحوال الناس)[١]. ويلاحظ على تعريف شيخ الإسلام عدم ذكر كون ذلك بمقتضى خلافة الإمام الأعظم عن رسول الله، ولم ينوه بأن ذلك يتم بمقتضى حكم الشرع، ويجاب عن عدم تصريحه بذلك لفظًا بأنه مراعىً في التعريف ضمنًا، حيث إن الإصلاح والاستصلاح مستمد بالضرورة من أحكام الشريعة ومن كون الإمام الأعظم نائبًا عن رسول الله ﷺ في ذلك.

أما تعريف الجويني، فقد أوضح ما تضمنه تعريفه للإمامة في الفصل الثاني من كتابه «غياث الأُمم» حيث يقول ما ملخصه: (ليعلم طالب الحق، وباغي الصدق أن مطلوب الشرائع من الخلائق على تفنن الملل والطرائق الاستمساك بالدين والتقوى والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى . . .) إلى أن قال: (وناط بقاء المكلفين ببلغة سداد فتعلقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب، وتمييز الحلال من الحرام، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع، فاقتضى الشرع فيصلاً بين الحلال والحرام، وإنصافًا وانتصافًا بين طبقات الأنام، فقيض الله السلاطين وأولي الأمر وازعين ليوفروا الحقوق على مستحقيها ويكفوا المعتدين ويعضدوا المقتصدين، ويحسموا معاني الغي والفساد، فتنتظم أُمور الدنيا ويستمد منها الدين، وما ابتعث الله نبيًا في الأُمم السالفة حتى أيده وعضَّده بسلطان ذي عدة ونجدة، ولما ختم الله الرسالة في هذا العالم بسيد ولد آدم، أيده الله بالحجة البيضاء، والمحجة

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٣٩٤، ٣٩٥).

الغراء، وشد بالسيف أزره، وضمن إظهاره ونصره، وجعله إمام الدين والدنيا[١]) ويلاحظ على تعريف إمام الحرمين الجويني ما لُوحظ على تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية ويجاب عنه بمثل ما أُجيب عن ذلك.

وبالمقارنة بين تعريفي الماوردي والتفتازاني، نجد تقاربًا بينهما مع ملاحظة أن التفتازاني قد زاد في التعريف قوله: (رياسة عامة)، وفي هذه الزيادة إيضاح لمعنى خلافة النبوة؛ إذ إن الرسول ﷺ له الرياسة العامة في أمر الدين والدنيا، وكذلك الإمام الأعظم بصفته نائبًا عن من له الرياسة العامة، ويجاب عن ذلك بأن هذه الزيادة اللفظية، تدل عليها جملة (خلافة النبوة) الواردة في تعريف الماوردي؛ لأن الوظيفة الموكولة إلى النبي ﷺ موصوفة بالعموم، وخليفته كذلك[٢].

أما تعريف الرازي فقد أوضح الرازي نفسه بأن السبب في إتيانه بقيد (شخص من الأشخاص) إنما هو للاحتراز عن كل الأُمة في حال عزل الإمام، قال التفتازاني: (وكأنه أراد بكل الأُمة أهل الحل والعقد، واعتبر رياستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الأُمة). وقد لاحظ عليه بعض الباحثين بأنه لا ضرورة لهذا القيد؛ لأن الأُمة في حالة العزل لا تفعل ذلك بصفتها رئيسة عامة، إذ مهمتها محصورة في اختيار مَن تتوافر فيه الشروط ليسند إليه منصب الإمامة العظمى، ويظهر لي أن تعبير الرازي بقوله: (في حالة عزل الإمام) ليس بدقيق، وكان الأولى أن يقول في حالة شغور المنصب؛ ليشمل جميع الحالات المحتملة ولا يختص بهذه الحالة وحدها مع أنه لا ضرورة لهذا القيد أصلاً.

---

(١) «غياث الأمم»: ص١٣٣، ١٣٤، ١٣٥.

(٢) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» للدكتور محمد رأفت عثمان: ص٥٠.

أما تعريف الكمال بن الهمام، وتعريف صاحب «الدر المختار»، فهما متقاربان أيضًا إلاَّ أن الكمال بن الهمام عبر بكلمة (المسلمين) والحصكفي صاحب «الدر المختار» عبر بكلمة (الأنام) ويظهر أن قصده بكلمة الأنام أن الطاعة تجب على المسلمين، وعلى غير المسلمين الموجودين في بلاد المسلمين، وعلى هذا فهو أشمل من تعريف ابن الهمام، ويُلاحظ عليهما عدم التصريح في تعريفيهما بأن ذلك خلافة عن النبي ﷺ، والذين صرحوا بأنها خلافة عن رسول الله أرادوا الإشارة إلى سند استحقاق التصرف وهو النيابة عن رسول الله ﷺ إذ لا يمكن أن يستحق التصرف العام إلاَّ بمقتضى هذه النيابة، ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن كلاًّ منهما قد عبر عن حقيقة الرياسة، وهو استحقاق التصرف، كما يجاب بأن التعريفين متضمنان لذلك، ولولا الاستناد على النيابة عن رسول الله لما استحق الإمام الأعظم التصرف العام على (المسلمين) كما عبر به ابن الهمام أو (الأنام) كما قال صاحب «الدر المختار». ولو احترز بإضافة قيد بالتعريف بأن قال: (نيابة عن الرسول ﷺ) لكان أولى؛ ليخرج بذلك تصرف نائب الإمام في النيابة المطلقة.

أما تعريف صاحب «البحر الزَّخَّار»، وتعريف القاضي عبد الجبار فهما متقاربان، ويمتاز تعريف صاحب «البحر الزَّخَّار» بأنه قيد الرئاسة العامة بحكم الشرع، والقاضي عبد الجبار لم يشر إلى حكم الشرع في تعريفه، ويُجاب عن ذلك بأن القيد الذي لم يرد في تعريف القاضي عبد الجبار هو ملاحظ؛ لأن الغرض تعريف الإمامة العظمى، وهي خلافة عن الرسول ﷺ، وعلى هذا فهي تتضمن القيد الوارد في تعريف صاحب «البحر الزَّخَّار».

أما الإيجي فقد اقتصر في تعريفه للإمامة العظمى على أنها خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأُمة، ولم يرد ذكر سياسة الدنيا وبين السبب في إتيانه بالقيد الأخير وهو قوله: (بحيث يجب اتباعه على كافة الأُمة) أنه لإخراج من ينصبه الإمام الأعظم في ناحية من النواحي كالقاضي مثلاً، ولإخراج المجتهد إذ لا يجب اتباعه على الأُمة بل على من قلده خاصة[١].

ويشير بهذا إلى أن الخلافة عن رسول الله ﷺ في الإرشاد ونشر الدين ليست قاصرة على الإمام الأعظم، بل هي تشمل القاضي والمجتهد، ولكنها خلافة خاصة[٢].

ويعتذر عن عدم إشارته لسياسة الدنيا بأن الدين الإسلامي شامل لمصالح الدين والدنيا معًا.

* **الترجيح:**

بعد استعراضنا للتعريفات السابقة وما ورد عليها من نقد يمكننا أن نرجح تعريف سعد الدين التفتازاني الذي سبق الإشارة إليه؛ لخلوه من النقد الذي ورد على غيره؛ ولكونه أوضح من التعريفات المتفقة معه في المعنى.

* **تنبيـه:**

نحب أن ننبه في ختام تعريفات الإمامة إلى أنه يظهر منها أن الإمامة منصب ديني وليس منصبًا دنيويًا، وسيأتي لهذا مزيد بيان وإيضاح في المباحث القادمة ـ إن شاء الله[٣] ـ.

---

(١) انظر: «المواقف» لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني: (٨/ ٣٤٥).

(٢) «النظريات السياسية الإسلامية»: ص ١١٩.

(٣) انظر: «مجموع الفتاوى» لشيخ الإسلام: (٢٨/ ٦٨).

* **آراء العلماء في نصب رئيس الدولة :**

ولقد تبين من التعريفات السابقة لغة، واصطلاحًا أن الإمامة العظمى في الحقيقة رياسة الدولة التي تخضع للشريعة الإسلامية، وتسير على هديها في تنظيم وإصلاح شئون الأمة في الدين والدنيا، فهي ملتزمة لكونها نيابة عن الرسول ﷺ بالنهج الواضح الذي رسمه لها صاحب الرسالة محمد ﷺ، وهي شاملة لجميع أنواع السلوك الإنساني فيما يتعلق بالدين، وفيما يتعلق بالدنيا سائرة في سياستها الدنيوية على الهدى المبين الذي وضحته الشريعة الغراء، وعلى هذا فهي بمقتضى النقل والعقل ذات منهج سليم وواضح وجيد، يتضمن وسائل النجاح ويضمن غاية الفلاح فهي تلبي حاجة الناس في اجتماعهم على نور من الله بخلاف الرئاسة المتحكمة بمقتضى قانون وضعي فاقد لنور الشريعة ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[١].

وبعد هذه المقدمة سنتعرض لآراء علماء الإسلام مبيِّنين ما إذا كان من الواجب إقامة هذه الرئاسة، أو أنها غير واجبة . . فنقول:

أولاً: رأي شيخ الإسلام ابن تيمية:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (من المعلوم أن الناس لا يصلحون إلاَّ بولاة)[٢]. وقال: (الناس لا يمكنهم بقاء أيام قليلة بلا ولاة أُمور، بل كانت أُمورهم تفسد)[٢]. وقال: (يجب أن يعرف أنّ ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا الدنيا إلاَّ بها). وقال: (ولهذا أمر النبي ﷺ أُمته بتولية ولاة أُمور عليهم)[٣].

---

(١) سورة النور، الآية: ٤٠.

(٢) «المنهاج»: (١/ ١٤٥).

(٣) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٦٤، ٣٩٠)، و«السياسة الشرعية»: ص١٦٩.

ثانيًا: القول بوجوب نصب الإمام مطلقًا، هو رأي أهل السنة والمرجئة والشيعة، وهو رأي الخوارج عدا فرقة النجدات منهم وهم أتباع نجدة بن عامر[١] الحنفي، وهو كذلك رأي عامة المعتزلة[٢].

ثالثًا: فيما يلي عرض لعبارات بعض العلماء القائلين بوجوب نصب الإمام مطلقًا:

١ ـ قال القاضي أبو يعلى رَحِمَهُ اللَّهُ: (نصبة الإمام واجبة)[٣].

٢ ـ قال الماوردي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وعقدها لمن يقوم بها في الأُمة واجب بالإجماع، وإن شذ عنهم الأصم)[٤].

٣ ـ قال النسفي في «العقائد النسفية بشرح التفتازاني»: (المسلمون لا بد لهم من إمام، يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم ...) إلى أن قال: (ونحو ذلك من الأُمور التي لا يتولاها آحاد الأُمة)[٥].

رابعًا: قال الإمام الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ: (نظام الدين مقصود لصاحب الشرع عَلَيْهِ السَّلَامُ قطعًا، وهذه مقدمة قطعية، لا يتصور النزاع فيها ونضيف إليها مقدمة أُخرى وهو أن نظام الدين لا يحصل إلاَّ بإمام مطاع فيحصل من

---

(١) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ٨٧)، وقد أغفل ابن حزم ذكر المعتزلة مع القائلين بالوجوب.

(٢) انظر: «شرح المقاصد» لسعد الدين التفتازاني: (٢/ ٢٧٢).

(٣) «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي: ص١٩، ط. مصطفى البابي الحلبي بمصر.

(٤) «الأحكام السلطانية» لأبي الحسن علي بن حبيب البصري البغدادي الماوردي: ص٥، الطبعة الثالثة. ط: مصطفى البابي الحلبي.

(٥) «العقائد النسفية بشرح التفتازاني»: ص١٤٢، ١٤٣.

المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الإمام)[١].

خامسًا: وقال ابن حزم: (فلا تصح إقامة الدين إلاَّ بالإسناد إلى واحد أو أكثر من واحد)[٢].

ـ هذا رأي خاص لابن حزم؛ لأنه يرى جواز تعدد الأئمة، وسيأتي بيان ذلك.

سادسًا: جاء في «مقالات الإسلاميين» ما نصه: (واختلفوا في وجوب الإمامة فقال الناس ـ إلاَّ الأصم ـ لا بد من إمام)[٣].

سابعًا: جاء في «تفسير القرطبي»: (ولا خلاف في وجوب ذلك ـ يعني الإمامة ـ بين الأُمة ولا بين الأئمة إلاَّ ما رُوي عن الأصم، حيث كان عن الشريعة أصم)[٤].

ثامنًا: وقال إمام الحرمين الجويني: (فنصب الإمام عند الإمكان واجب)[٥].

ومما تقدم يتضح أن الذين قالوا بوجوب نصب الإمام مطلقًا هم جمهور الأُمة الإسلامية، ومع أنهم متفقون جميعًا في القول بوجوب نصب الإمام أو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية إلاَّ أنهم مختلفون في الطريق الذي أدى إلى الوجوب، هل هو الشرع أم العقل؟ على ثلاثة مذاهب:

---

(١) الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد»: ص٢١٣.

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ٨٧).

(٣) «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٢٠٥).

(٤) «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٦٤).

(٥) «غياث الأمم»: ص١٥.

ـ المذهب الأول:

أن المثبت للوجوب هو الشرع[1] ليس غير، والعقل لا دخل له في ذلك وهو قول أهل السنة، وقال به بعض المعتزلة[2].

ـ المذهب الثاني:

المثبت للوجوب هو العقل فقط، قال بذلك الزيدية[3]، وأكثر المعتزلة وعد بعض العلماء أكثر المعتزلة من القائلين أن المثبت للوجوب هو السمع[4]، ومن القائلين بأن المثبت للوجوب هو العقل: الإمامية الاثني عشرية والإسماعيلية وقدماء الشيعة[5].

ـ المذهب الثالث:

يقول أصحابه إنّ المثبت للوجوب هو العقل والشرع معًا[6]، وبه قال الجاحظ وأبو الحسن الخياط والكعبي وغيرهم.

---

(١) انظر: «حاشية مصطفى الكستلي على شرح السعد على العقائد النسفية»: ص١٨١، وانظر: «المقاصد مع شرحها» لسعد الدين التفتازاني: (٢/ ٢٧٣)، وقد عد عامة المعتزلة مع القائلين بأن السمع هو المثبت للوجوب.
وانظر: «المسامرة على المسايرة» للكمالين: (٢/ ٤١).

(٢) انظر: كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار، القسم الأول: (٢٠/ ١٧).

(٣) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٥)، وانظر: «شرح تجريد الاعتقاد» للقوشجي: ص٣٨٤.

(٤) انظر: «شرح زين الدين قاسم على المسايرة في شرح المسامرة»: (٢/ ١٤١).
وانظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٢٦.

(٥) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٢٧.

(٦) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٥)، وانظر: «المسامرة مع شرحها المسايرة» للكمالين: (٢/ ١٤١، ١٤٢)، وانظر: «حاشية الكستلي على شرح السعد للعقائد النسفية»: ص١٨١، و«نيل الأوطار» للشوكاني: (٨/ ٢٨٨).

كما اختلفوا فيمن يتوجه إليه الوجوب على ثلاثة أقوال:

- القول الأول:

لأهل السنة، وهؤلاء يرون أن الوجوب يتوجه إلى الناس بدليل سمعي[١]، ويختص بطائفتين من الناس:

الطائفة الأولى: أهل الحل والعقد حتى يختاروا من يقوم بهذا الأمر، ويعبر عنهم أحيانًا بأهل الاجتهاد.

الطائفة الثانية: من تتوافر فيهم شروط الإمامة ويصلحون لتولي هذا المنصب والوجوب المتوجه إلى كل من الطائفتين هو الوجوب الكفائي لا الوجوب العيني، فإذا قامْ به بعضهم، سقط الإثم عن الباقين، وإذا لم يقوموا به أثموا جميعًا، ولا يلحق الإثم غيرهم من الناس[٢].

- القول الثاني:

أن الوجوب متوجه إلى الناس ولكن بطريق العقل، وقد قال بهذا القول بعض الفرق، ومنهم المعتزلة، وممن نسب إليه هذا القول أبو الحسن البصري، وأبو الحسين الخياط، وأبو القاسم الكعبي، وهم يرون أنه يجب على الناس أن ينصبوا رئيسًا لهم؛ لأن نصب الرئيس يتضمن دفع الضرر، ودفع الضرر عن النفس واجب عقلاً[٣].

---

(١) انظر: «شرح السعد على العقائد النسفية»: ص١٨١، و«حاشية الكستلى على شرح السعد على العقائد»: ص١٨١.

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٥، ٦، وانظر: «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص١٩.

(٣) انظر: «الأربعين» للرازي: ص٤٢٦، ٤٢٧، وانظر: «المسامرة في شرح المسايرة»: (٢/ ٢٤٢).

ـ **القول الثالث:**

أن الوجوب متوجه إلى الله بمعنى أنه يجب على الله أن ينصب إمامًا معصومًا، وقد قال بهذا القول: الشيعة، والملاحدة، ثم إنهم اختلفوا على ثلاثة مذاهب:

الأول: ذهبت الملاحدة والإسماعيلية إلى القول بأنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسول، والإمام، فوجب على الله تعالى أن لا يخلي العالم عن الإمام المعصوم، ليتولى ذلك الإمام المعصوم إرشاد الناس إلى معرفة الله تعالى.

الثاني: وذهبت الإمامية الاثنى عشرية إلى القول بأنه لا حاجة في معرفة الله تعالى إلى الإمام المعصوم، لكنه يجب على الله نصب هذا الإمام المعصوم ليكون حافظًا للدين عن الزيادة فيه، أو النقص منه، وليحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المعاصي، وهذا ما يسمى عندهم اللطف[١].

الثالث: ذهب قدماء الشيعة إلى أنه يجب على الله نصب الإمام المعصوم ليعلم الناس الأغذية، والأدوية، ويعلمهم تجنب السموم المهلكة، ويعرفهم على أنواع الحرف والصناعات، ويصونهم عن الآفات والمخاوف[٢].

هذه هي آراء القائلين بالوجوب مطلقًا، على اختلاف فرقهم وآرائهم في الطريق المثبت للوجوب، وفيمن يتوجه إليه الوجوب، وهناك من يخالفهم فيما ذهبوا إليه، حيث يرى هذا الفريق عدم وجوب نصب الإمام مطلقًا، وهناك فريق ثالث يرى وجوب نصب الإمام في حال دون حال،

---

(١) انظر: «الأربعين» للرازي: ص٤٢٧، وانظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٥)، و«المسايرة مع المسامرة»: (٢/ ١٤٢).

(٢) انظر: «الأربعين» للرازي: ص٤٢٧.

فيرى وجوب نصب الإمام في حال الفتن والاضطرابات، ولا يرى وجوب ذلك في حال الأمن والاستقرار. وهناك فريق رابع يرى عكس ما يرى هؤلاء، حيث يرى وجوب نصب الإمام حال الأمن، ولا يرى وجوب ذلك في حال ظهور الفتن.

وفيما يأتي عرض لأدلة كل مذهب من هذه المذاهب، ومناقشة هذه الأدلة، وذكر الراجح من المرجوح.

- **أدلة أهل السنة ومَن وافقهم من القائلين بأن نصب الإمام واجب على الأمة شرعًا:**

ـ الأدلة من القرآن:

من ذلك:

١ ـ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[1].

ووجه الاستدلال بالآية الأولى:

أن الإمامة أمانة، وأداؤها إلى أهلها إسنادها إلى إمام قادر عليها، وقد أمرنا الله سبحانه وتعالى بذلك، والأمر يفيد الوجوب، فدل ذلك على وجوب إسناد الإمامة وهي الرياسة العليا، والزعامة العظمى إلى إمام قادر عليها، مستأهل لها.

---

(١) سورة النساء، الآيتان: ٥٨ ـ ٥٩.

ووجه الاستدلال بالآية الثانية:

أن المقصود بأُولي الأمر هم الأئمة والولاة والأُمراء، وهذا هو رأي عامة المفسرين[١]. وقد أوجب الله طاعتهم لما في الآية من صريح الأمر، ووجوب طاعتهم يقتضي وجوب نصبهم وإقامتهم؛ لأنه لو لم يكن نصبهم واجبًا لوجبت طاعة من لا يجب نصبه، وهذا قول لا معنى له؛ لأنه من غير الممكن أن يكون الأساس غير محتم أو لازم[٢] ويكون ما ترتب عليه واجبًا ومحتمًا ولازمًا، وقد اعترض بعض الباحثين على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ . . .﴾ الآية، على وجوب نصب الإمام، حيث قال: لا يصح الاستدلال بهذه الآية على دعوى وجوب نصب الإمام؛ لأنه لا يلزم من وجوب طاعة أُولي الأمر وجوب نصبهم؛ لأن بعض الأُمور الواجبة، قد لا تكون مترتبة على أمر واجب، بل تكون مترتبة على أمر جائز شرعًا، وضرب مثلاً بالمرأة الثيِّب إذا تزوجت فإنها يجب عليها طاعة زوجها مع أنه لا يجب عليها الزواج منه ابتداء، وطاعته إذا نصب واجبة، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل الاستدلال به[٣].

ويجاب على هذه المعارضة بأن الاحتمال الذي يسقط به الاستدلال هو

---

(١) انظر: «تفسير الطبري»: (٥/ ١٠)، وانظر: «مختصر تفسير ابن كثير»: (١/ ٤٠٨)، وانظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (٥/ ٢٥٦).

(٢) «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٥، و«نظام الحكم في الإسلام» للدكتور محمد يوسف موسى: ص٢٨.

(٣) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» د. محمد رأفت عثمان: ص١٠٤ ـ ١٠٥.

الاحتمال الناشئ عن دليل، أما مجرد الاحتمال فلا قيمة له[١]، وبهذا يزول الاعتراض، وتبقى الدلالة قائمة على وجوب نصب الإمام.

واستدلوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٢]. فقد قال القرطبي رحمه الله: (إن هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة، يسمع له ويطاع)[٣].

وجه الاستدلال بهذه الآية:

أن جعل الله آدم خليفة في الأرض نصب له، ومن ينصبه الله يجب له السمع والطاعة، ومن له سياسة الأُمة يجب أن يسمع له ويطاع فدل ذلك على وجوب نصب الإمام.

ـ ثانيًا: استدلوا بالسنة القولية والفعلية عن رسول الله ﷺ.

ومن ذلك:

١ ـ ما رواه أبو داود عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ قال: إن رسول الله ﷺ قال: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»[٤].

٢ ـ ما رواه الإمام أحمد رحمه الله عن عبد الله بن عمرو ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لثلاثة يكونون بأرض فلاة إلاَّ أمروا عليهم أحدهم»[٥]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فأوجب ﷺ تأمير

---

(١) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه»: ص٥٧.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٣٠. وقد رأى بعض الباحثين أن الاستدلال بهذه الآية وارد. انظر: «نظام الحكم الإسلامي» للدكتور محمود حلمي: ص٥٩، و«الإسلام والخلافة» لعلي الخربوطلي.

(٣) «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٦٤).

(٤) «سنن أبي داود»: (٣/ ٣٦)، وانظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (٢٨/ ٣٩٠)، و«السياسة الشرعية»: ص١٦٩.

(٥) «مسند الإمام أحمد»: (٢/ ٧٧)، و«مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٣٩٠).

الواحد في الاجتماع العارض في القليل من السفر تنبيهًا بذلك على سائر أنواع الاجتماع[١].

ووجه الدلالة من الحديثين:

أن الرسول ﷺ قال في الحديث الأول: «فليؤمروا» والأمر هنا للوجوب، كما هو واضح في النص؛ إذ لم يوجد ما يصرفه عن مقتضاه، وفي الحديث الثاني قال: «لا يحل» وعدم الحل هو الحرمة، فإذا كان الرسول ﷺ قد أوجب التأمير في الاجتماع القليل العارض في السفر، فهذا تنبيه منه ﷺ على سائر أنواع الاجتماع؛ لأن العدد إذا كثر فإن الناس حينئذ محتاجون لدفع التظالم الذي لا بد من وقوعه إذ إن الظلم من طبائع البشر فهم محتاجون لرفع التخاصم، وقطع التنازع الذي لا مندوحة عنه من باب أولى[٢].

فإذا كان الشرع قد أوجب في أقل الجماعات، وأقصر الاجتماعات أن يولي المجتمعون أحدهم، فهذا يدل على أن نصب الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية واجب شرعًا[٣].

٣ ـ ما رواه عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من خلع يدًا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[٤].

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص١٦٩، والمراد بالتنبيه في عبارته مفهوم الموافقة والقياس الجلي.

(٢) انظر: «السياسة الشرعية»: ص١٦٩، و«نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار» للشوكاني: (٨/ ٢٨٨).

(٣) انظر: «الحسبة في الإسلام» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص١١.

(٤) رواه مسلم في «صحيحه»: (٦/ ١٨).

٤ ـ ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص ـ رضي الله عنهما ـ في حديث طويل قال: قال رسول الله ﷺ: «ومن بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع»[1] الحديث.

ووجه الدلالة من هذين الحديثين:

أنه قد ورد فيهما ذكر البيعة للإمام، وأنها واجبة، فإذا كانت بيعة الإمام ومن ثم طاعته، واجبتان فهذا يدل على أن إمامة الإمام ونصبه واجب على المسلمين من باب أولى، وإلاَّ فإننا نقول بوجوب البيعة، ومن ثَمَّ الطاعة لمن لا يجب نصبه وإقامته، وهذا قول غير سليم[2].

وساق شيخ الإسلام أحاديث أخرى منها: قول النبي ﷺ: «إن الله يرضى لكم ثلاثًا: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم»[3]. كما استدلوا بقوله ﷺ: «ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم، إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأُمور، ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»[4].

وفي «الصحيح» عنه أنه قال: «الدين النصيحة، الدين النصيحة، الدين النصيحة، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[5].

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه»: (٦/ ٢٢).

(٢) انظر: «نظام الحكم في الإسلام» لمحمد يوسف موسى: ص٢٨.

(٣) «الجامع الصغير» للسيوطي: (١/ ٧٦).

(٤) رواه الإمام أحمد في «مسنده»: (٥/ ١٨٣)، و«مجمع الزوائد» للهيثمي: (١/ ١٣٧، ١٣٩).

(٥) رواه الترمذي: رقم١٩٢٧، في البر والصلة، باب: ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، و«جامع الأصول»: (٦/ ٥٦٣، حديث رقم٤٧٩٤).

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث:

أنها جاءت على لسان رسول الله ﷺ قضية مسلمة لا تحتمل الشك، فتوجهت الوصية إلى مناصحتهم باعتبار أن وجود ولاة الأمر على قمة المسئولية في الأمة الإسلامية من الأُمور المسلم بها بحكم الضرورة والتجربة والواقع.

أما السنة الفعلية فإن رسول الله ﷺ عندما قدم المدينة أقام أول دولة إسلامية، وصار رسول الله ﷺ رئيسها حيث تكونت من المهاجرين، والأنصار، ومن معهم من أهل ذمتهم، وأصبح ﷺ يعبئ الجيوش، ويقيم الحدود، ويبرم المعاهدات، ويجبي الصدقات، ويسد الثغور، ويزوج الأيامى، وتوافرت للدولة أركانها المطلوبة من السلطة والشعب والإقليم وبرزت مظاهر السلطان والشوكة للمسلمين تحت قيادة رئيس دولة الإسلام محمد ﷺ(١).

ما تم سياقه من الأحاديث يمثل بعض ما استدل به من يقول: إن نصب الإمام واجب على الأُمة مطلقًا، وهي أدلة واضحة وقوية على وجوب نصب رئيس أعلى للدولة الإسلامية، ومما يلاحظ في هذا المقام أن الباحثين الذين احتجوا بالقرآن، والسنة في موضوع الإمامة ليسوا بكثير؛ إذ غالبهم يعول على الإجماع، وعلى الأدلة الأُخرى دون أن يستدل بما جاء في الكتاب العزيز، والسنة المطهرة. وقد وجد من بين من بحثوا في هذا الموضوع من أنكر صراحة وجود أي دليل أو شبه دليل على وجوب نصب رئيس أعلى للدولة الإسلامية في القرآن والسنة، وممن أنكر ذلك صراحة علي عبد الرازق في كتابه: «سياسة الإسلام وأُصول الحكم» حيث يقول:

---

(١) انظر: «الإسلام والخلافة» لرشدي عليان: ص٣٠، ٣١.

(لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض، من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته من كتاب الله الكريم). وقال في موضع آخر من كتابه المذكور: (هناك بعض آيات من القرآن كنا نحسب من الحق علينا أن نبين حقيقة معناها حتى لا يخيل إليك أنها تتصل بشيء من أمر الإمامة، مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[١] . . . إلى أن قال: (ولكنا لم نجد من يزعم أن يجد في شيء من تلك الآيات دليلاً ولا من حاول أن يتمسك بها)، ثم يقول: (ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة، ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضًا قد تركتها ولم تتعرض لها بذلك . . .) إلى أن قال: (ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع)[٢].

ويمكن أن يرد عليه بأن ما ورد في كتاب الله، وما ورد في سنة رسول الله ﷺ واضح الدلالة لا يؤثر عليه هذا التشكيك؛ لأن ما أورده من تشكيك لا يستند على دليل بل هو يجحد ما نصت عليه كتب الباحثين في موضوع الإمامة، مثل كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم، وكتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي، و«شرح السعد على المقاصد» لسعد الدين التفتازاني، وغيرها من الكتب التي ورد فيها الاستدلال بالقرآن والسنة المطهرة على وجوب نصب الإمام[٣]. ونعتقد أنه يستحق ما قاله الشيخ محمد الخضر حسين رحمه الله في كتابه «نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم»:

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) انظر: كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق: ص١٣، ١٤، ١٦، ١٧، ١٨.

(٣) انظر: «الفصل في الملل والنحل» لابن حزم: (٤/ ٨٧)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٥، وانظر: «شرح السعد على المقاصد» لسعد الدين التفتازاني: (٢/ ٢٧٥).

(لو أحالنا المؤلف على كتاب أرنولد في بحث تاريخي أو اجتماعي له مساس لأخذ منا الأسف أن فاتنا الاطلاع عليه مأخذًا بليغًا، ولكنه أحالنا على السير أرنولد في تحقيق حكم شرعي، قلنا: لعله أراد خلط الجد بالهزل أو إخراج أحكام الشريعة من دائرة الراسخين في علومها)، ثم قال: (يجب أن تكون قيمة الأحكام الشرعية في نظر المؤلف فوق هذا التقدير، وما ينبغي أن يخيل إلينا أنا في حاجة إلى الاقتداء بقول الغربيين حتى في أُمور الدين من واجب وحرام . . .)(١) إلخ، وكان الشيخ محمد الخضر حسين، قد اطلع على قول علي عبد الرازق إنّ كتاب الخلافة للسير توماس أرنولد ممتع مقنع، وهذا الكتاب هو الذي اعتمد عليه علي عبد الرازق في آرائه المتهافتة.

ـ ثالثًا: الإجمـــاع:

من أدلة أهل السنة ومن وافقهم في مذهبهم على وجوب نصب الإمام شرعًا، إجماع الأُمة الإسلامية على أنه يجب نصب رئيس أعلى للدولة ذلك أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد اتفقوا على وجوب نصب إمام قائم بالأمر يخلف رسول الله ﷺ في رعاية أُمور الأُمة، فقد خطب أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ بعد موت رسول الله ﷺ وقبل أن يبايعه الناس بالخلافة فقال: (أيها الناس من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى اللَّهُ الشَّـٰكِرِينَ﴾(٢)).

---

(١) «نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم»: ص٢٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٤٤.

ثم قال: (وإن محمدًا قد مضى لسبيله، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله، فناداه الناس من كل جانب: صدقت يا أبا بكر، ولكنا نصبح وننظر في هذا الأمر، ونختار من يقوم به)[١]. ولم ينقل عن أحد منهم أنه قال: إن هذا الأمر يصلح من غير قائم به، بل لم يدر بخلد أحد منهم أنه يجوز الاستغناء عن الإمام حتى إنهم قدموا أمر الرياسة على أهم الواجبات وهي دفن الرسول ﷺ وقد نفذوا ما قاله أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ فعلاً فبعد المجادلة والمحاورة التي دارت في سقيفة بني ساعدة بين المهاجرين والأنصار حول الأحق منهما بالرئاسة العليا، بايعوا أبا بكر الصديق، خليفة على المسلمين يخلف رسول الله ﷺ في حراسة الدين، وسياسة الدنيا، ولما قربت وفاة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ تشاوروا في هذا الأمر، وبعد أن وصف أبو بكر عمر ـ رضي الله عنهما ـ بصفاته، عهد إليه، واستقر الأمر عليه، واتفقوا على خلافته، وكذلك الحال بالنسبة للخليفتين بعده عثمان وعلي ـ رضي الله عنهم جميعًا ـ، وهذا يدل دلالة واضحة على أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا متفقين على أنه لا بد من إمام مطاع ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين، وهم وإن اختلفوا في تعيين شخص الإمام إلاَّ أن هذا لا يقدح في اتفاقهم جميعًا على وجوب نصبه.

قال الشهرستاني بعد أن وصف ما حصل قبيل وفاة أبي بكر، وما حصل قرب وفاة عمر ـ رضي الله عنه ـ والاتفاق على عليّ ـ رضي الله عنه ـ: قال: (فدل ذلك كله على أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وهم

---

(١) «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٧٩، و«شرح المقاصد على السعد» كلاهما للتفتازاني: ص٢٠٠.

الصدر الأول، كانوا عن بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بد من إمام) ثم يقول: (فذلك الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الإمامة)[١].

الذين قدحوا في الإجماع والرد عليهم:

أولاً: قدحت فرقة النجدات من الخوارج في الإجماع فقالوا: إنه لم يحدث إجماع، ولم يتحقق بالفعل؛ لأن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد اختلفوا حينما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة وانقسموا إلى فئتين:

الفئة الأولى: الأنصار، وهم الذين قصدوا إلى سقيفة بني ساعدة وسبقوا المهاجرين في بحث الأمر وقد أرادوا تنصيب سعد بن عبادة إماماً.

والفئة الثانية: هم المهاجرون، وقد توجهوا إلى السقيفة عندما بلغهم اجتماع الأنصار فيها، وتشاوروا في أمر الرياسة، وقد حصل بينهم خلاف في الرأي، حتى قالت الأنصار: منا أمير، ومنكم أمير، فرد عليهم المهاجرون وقالوا: بل نحن الأُمراء، وأنتم الوزراء، واحتدم الخلاف وقد تدارك عمر ـ رضي الله عنه ـ الأمر فأخذ بيد أبي بكر الصديق وبايعه، وكان ذلك في اليوم الأول، أما في اليوم الثاني فقد تخلف عن البيعة بنو هاشم وبنو أُمية . . . إلخ إلى أن قالوا: فلم يكن وقت البيعة اتفاق من الجماعة، ولم يحصل الإجماع الذي ادعيتموه[٢].

ويجاب عن هذا القدح، ويرد على فرقة النجدات بأن الاختلاف الذي حصل في تعيين الإمام بين المهاجرين والأنصار، من أقوى الأدلة على وجوب نصب الإمام إذ لو لم يكن واجبًا لما شرعوا على الفور في التعيين، ولما اشتغلوا به كل الاشتغال، فثبت تحقق الإجماع على وجوب نصب

---

(١) «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٧٩، ٤٨٠.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص٤٨٢، ٤٨٣.

الإمام ولا يعتبر هذا الاختلاف قادحًا؛ لأنه لم يكن دائرًا حول أصل وجوب نصب الإمام، وإنما حصل حول الشخص الذي تتوافر فيه شروط الإمامة، هل هو من المهاجرين، أو هو من الأنصار، ثم حصل الاتفاق في نهاية هذه المحاورة، وأجمعوا على تولية أبي بكر خليفة لرسول الله ﷺ فبايعه عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ وتابعه الناس وبايعوه فتمت له البيعة في ذلك اليوم، وفي اليوم التالي بايعه من لم يكن موجودًا. أما تخلف علي ـ رضي الله عنه ـ ومن معه في اليوم الأول، فلأنه كان مشتغلاً بتجهيز رسول الله ﷺ ولم ينقل عنه أنه أنكر مبايعة أبي بكر ـ رضي الله عنهما ـ، بل ثبت أنه لما سمع ببيعة أبي بكر بادر إليه فبايعه، وبهذا يظهر أن تشكيك النجدات لا يقدح في إجماع الصحابة، حينما أجمعوا على وجوب نصب الخليفة الذي يدير شئون الأُمة، قال القاضي عبد الجبار: (ومما يبين صحة الإجماع في ذلك أن كل من يخالف فيه لا يعد في الإجماع[1].

ثانيًا: قدح السيد المرتضى في الإجماع فقال: إنه لم يوجد إجماع من الصحابة على وجوب نصب الإمام، وأن نصب كل من أبي بكر وعمر وعثمان ـ رضي الله عنهم ـ كان لوجود ظرف خاص بكل منهم، وأن الذين بايعوهم إنما بادروا إلى بيعتهم وحرصوا عليها لأن الحال اقتضت ذلك؛ لأنه غلب على ظنهم أن إهمال البيعة فيه فساد وانتشار فتنة[2].

وهذا القدح لا شك أنه ينسجم مع ما يراه السيد المرتضى نظرًا لكونه أحد مشاهير علماء الشيعة الإمامية، والشيعة التي ينتسب إليها السيد

---

(١) «المغني في أبواب التوحيد والعدل» القسم الأول: ص٤٧، ٤٨.

(٢) انظر: السيد المرتضى كتاب «الشافي»: ص٢٠، نقلاً عن كتاب «رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص٧٤.

المرتضى لا تعتبر ما فعله الصحابة إجماعًا على وجوب نصب الإمام خشية أن يؤدي ذلك إلى هدم قاعدة من قواعد مذهبهم التي يعتقدون صحتها إذ هم يقولون إن الإمامة لا تكون إلا بنص من صاحب الشرع على إمامة شخص معين، وهذا الشخص ينص على إمامة الذي بعده، وهكذا . . . فلا يسعهم بناء على هذه القاعدة إلا أن يقدحوا ويشككوا في صحة هذا الإجماع؛ لأنهم لو اعترفوا به للزمهم الاعتراف لا محالة بما كان متفرعًا عنه وهو الإجماع على خلافة أبي بكر ثم خلافة عمر بن الخطاب ثم خلافة عثمان ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ، وهذا يتعارض مع ما يذهبون إليه؛ لأنهم لا يقرون بأحقية أبي بكر ولا بأحقية عمر، ولا بأحقية عثمان في الخلافة وإنما الأحق بالخلافة عندهم هو عليّ ـ رضي الله عنه ـ، وهذا هو ما دعا السيد المرتضى إلى أن يؤول فعل الصحابة ومبادرتهم إلى بيعة أبي بكر، ثم عمر من بعده، ثم عثمان كذلك، أنه كان لوجود ظرف خاص بكل منهم وأن هذا الظرف يختلف من واحد لآخر[١].

وقدح السيد هذا، نعتبره واهيًا، حيث لا يستند إلى دليل فالإجماع من الصحابة قد انعقد على وجوب نصب الإمام، وقد حصل إجماعهم بصفة قطعية بأقوالهم وبأفعالهم معًا على وجه اليقين.

أما إجماعهم بالقول فقد تحقق ونقل إلينا نقلاً متواترًا، فقد نقل إلينا أن أبا بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ قد خطب في الناس، فقال: أيها الناس، من كان يعبد محمدًا، فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد الله، فإن الله حي لا يموت، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم

---

(١) انظر: محمد رأفت عثمان «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص٧٤ ـ ٧٥.

رحمكم الله ، فتبادر الناس ونادوه من كل جانب، وقالوا: صدقت يا أبا بكر، ولم يقل أحد منهم إنه لا حاجة لنا في الإمام[١] .

وأما إجماعهم بأفعالهم فقد انعقد فعلاً عند مبايعة أبي بكر خليفة للمسلمين في يوم السقيفة، واليوم الذي بعده، والخلاف الذي حدث في السقيفة لم يكن دائرًا حول وجوب نصب رئيس أو عدم وجوب نصبه، وإنما كان دائرًا حول شخص الرئيس هل يكون من الأنصار؛ لأنهم آووا ونصروا وهم أهل الدار، أم يكون من المهاجرين؛ لأنهم أول من آمنوا وعبدوا الله في الأرض، وهم قبيلة رسول الله ﷺ وهم الأقوى شوكة، والأشد منعةً، والأحرى بالقبول من جماهير الأُمة، وانتهى هذا الخلاف بالاتفاق على مبايعة أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ إمامًا وانقاد الصحابة بأجمعهم له من غير مخالفة تذكر، وكذلك جرى الأمر في زمن عمر، ثم عثمان، ثم عليّ ـ رضي الله عنهم جميعًا[٢] ـ.

وأما قول السيد المرتضى بأن مبايعة كل من أبي بكر وعمر وعثمان كان لوجود ظرف خاص اقتضى نصبهم، وأن من بايعوهم إنما بادروا إلى ذلك حينما غلب على ظنهم أنهم لو تركوا المبايعة لأدى ذلك إلى انتشار الفساد والفتن فيقال له: إن الذي يظهر من فعل الصحابة هذا واستمرارهم على نصب إمام آخر كلما مات الذي قبله، وتكرر ذلك منهم إنما فعلوا ذلك لوجود الداعي إلى إقامة هذا الإمام، وليس لوجود ظرف خاص لكل واحد منهم اقتضى ذلك، حيث إن ادعاء وجود ظرف خاص يخالف الظاهر

---

(١) انظر: «المقاصد مع شرحها» للتفتازاني: (٢/ ٢٧٣).

(٢) انظر: «لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة» للجويني: ص١١٥ .

ولا يمكن أن يسمع هذا الادعاء إلا إذا أثبت المدعي أن نصبهم الإمام في كل حال كان لحاجة خاصة اقتضت ذلك، ولا يوجد دليل البتة على وجود حاجة خاصة، بل إن الحاجة القائمة هي حاجة عامة للأُمة موجودة وقائمة والداعي لها موجود كذلك، ومتوافر في كل الأوقات إلى نصب إمام للأُمة[1]، ينفذ الأحكام، ويقيم الحدود، ويسد الثغور، ويجهز الجيوش، ويقسم الغنائم، ويقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق، ويحرس البيضة ويحمي الحوزة، ويفصل في الخصومات، ويقيم الجمع والجماعات والأعياد، ويزوج الصغار والصغيرات الذين لا أولياء لهم إلى غير ذلك من الأُمور[2]. فإذا كانت إقامة الحدود وسد الثغور وقطع المنازعات وجباية الصدقات وغيرها من المصالح الدينية والدنيوية هي التي تمثل الحاجة إلى نصب الإمام، فإنها ليست على الثلاثة الخلفاء الأول، وليست خاصة بهم وحدهم، بل هي التي دعت إلى مبايعتهم، ومبايعة من جاء بعدهم في جميع الأوقات، ومما تقدم يتضح أن قدح السيد المرتضى غير وارد حيث لا يستند إلى دليل أو شبه دليل كما أسلفنا.

قال إمام الحرمين الجويني: (لا يرتاب من معه مسكة دليل أن الذَّبَّ عن الحوزة والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعًا، ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء لتبتر النظام وهلك الأنام[3].

(١) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» لمحمد رأفت عثمان: ص٧٥ ـ ٧٦.

(٢) انظر: «حاشية زين الدين قاسم على المسامرة في شرح المسايرة»: (٢/ ١٤٣).

(٣) «غياث الأمم في التياث الظلم» للجويني: ص١٦.

ثالثًا: قدح في الإجماع بعض الباحثين المحدثين، فقد قال علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»: (قد زعموا وقد فاتهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلو الوقت من إمام) ثم قال: (وأما دعوى الإجماع في هذه المسألة فلا نجد مساغًا لقبولها على أي حال ومحال إذا طالبناهم بالدليل أن يظفروا بدليل . . . ودعوى الإجماع هنا غير صحيحة ولا مسموعة سواء أرادوا بها إجماع الصحابة، أو إجماع الصحابة والتابعين) إلى أن قال: (إن مقام الخلافة الإسلامية كان منذ الخليفة الأول أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ إلى يومنا هذا عرضة للخارجين عليه المنكرين له ولا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلا ويذكر خارج عليه . . .)[١].

ويمكن أن يجاب على قدحه بأن وقوع الإجماع كان يقينًا جازمًا، وحقيقة ثابتة مدعومة بالدليل القولي والعملي، وقد أوضحنا جانبًا من ذلك في الرد على قدح السيد المرتضى، وفيما حوته كتب الحديث الصحيحة ما يشفي ويكفي، فقد روت قصة سقيفة بني ساعدة، وما جرى فيها من المحاورة والنقاش بين المهاجرين والأنصار، بعد وفاة النبي ﷺ، حيث كان نقاشهم يدور حول مَن الأحق بمنصب الإمامة وانتهى باتفاقهم على بيعة أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ في اليوم الذي توفي فيه النبي ﷺ واليوم الذي بعده خليفة للمسلمين يدبر شئونهم وتستقيم به أُمورهم[٢].

---

(١) «الإسلام وأصول الحكم»: ص٢١، ٢٢، ٢٣.

(٢) انظر: «صحيح البخاري»: (٢/ ٢٩١)، و(٤/ ٢٤٨).

وأما قوله: (وأما دعوى الإجماع في هذه المسألة فلا نجد مساغًا لقبولها على أي حال . . . إلخ) فيمكن أن يقال له: إن العلماء عرفوا الإجماع بقولهم: (هو اتفاق المجتهدين في عصر من العصور بعد وفاة النبي ﷺ على أمر من الأُمور)[1].

وقد نقل إلينا إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ نقلاً متواترًا قولاً وعملاً على وجوب نصب الإمام، يقول الشيخ محمد بخيت المطيعي: (ودعوى عدم قبول دعوى الإجماع لا تقبل؛ لأن الإجماع قد انعقد حقًّا في عصر الصحابة والتابعين ونقل متواترًا وجرى عليه العمل في عصره إلى زماننا هذا، وإنكار المتواترة مكابرة؛ لأنه إنكار للضرورة فلا يقبل، وقد نقل ذلك جميع علماء المسلمين في كتبهم الكلامية والفقهية، وكان إجماعًا يعرفه الخاص والعام والعلماء والعوام، فكان كالإجماع على الصلوات الخمس ووجوب الزكاة . . . والإجماع على هذا الوجه لم يخالف فيه أحد من المسلمين)[2].

وبالنسبة لقوله: (إن مقام الخلافة الإسلامية كان منذ الخليفة الأول أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ إلى يومنا هذا عرضة للخارجين عليه المنكرين له . . . إلخ). والجواب على ذلك أن يقال له: إن هذا زعم باطل وقول مردود؛ لأنه باستقراء حوادث التاريخ منذ عصر صدر الإسلام إلى زماننا هذا، يتضح بجلاء أن كل نزاع وكل خروج إنما كان على شخص الخليفة نفسه؛ لأن المنازع يرى نفسه أحق بالإمامة من القائم بها، وما نسب إلى سعد بن عبادة ـ رضي الله عنه ـ من توقفه وحده في إمامة أبي بكر

---

(١) انظر: «حصول المأمول من علم الأصول» لمحمد صديق خان بهادر: ص٥٧، وكتاب «التحرير في أصول الفقه» للكمال بن الهمام: ص٣٥٩.

(٢) كتاب «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»: ص٥٧.

الصديق، وما نسب إليه من توقفه أيضًا في خلافة عمر ـ رضي الله عنه ـ فإنه لم يحصل منه ذلك إلاَّ لأنه كان يرى أنه أحق بالإمامة ممن خالفه وليست مخالفته في وجوب نصب الإمام، وهكذا كل نزاع وقع على مرِّ التاريخ إنما وقع على هذا الوجه، ولم ينقل أن أحدًا نازع وليَّ الأمر وهو ينكر وجوب نصب الإمام، وعلى هذا يتضح أن ما وقع من نزاع في أي حالة من الحالات إنما هو بين الأشخاص أنفسهم، أما وجوب نصب الرئيس أو الإمام فهو شيء آخر ولا خلاف عليه.

ولا يلزم من النزاع في أحدهما النزاع في الآخر وهذا النزاع والخروج وتلك الحروب كما تقع بين السياسيين تقع بين غير السياسيين[1]، ومما تقدم يتبين أن قدح علي عبد الرازق غير وارد ومتهافت، بل إن جملة ما سطره في كتابه «سياسة الإسلام وأصول الحكم» كان قد جانب الصواب، وقد تولى عدد من المحققين الرد عليه[2]، وتفنيده، وجرأته، وطعنه في الإجماع بدون مستند لاسيما وهو إجماع لصاحبة رسول الله ﷺ وهم الرعيل الأول وهم خير القرون مع علمه المسبق بقول الحق ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾[3] نقول إن هذه المكابرة تعطي دليلاً واضحًا على بعده عن الصواب في آرائه وبحوثه.

---

(١) انظر: كتاب «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»: ص٧٤، وكتاب «نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم» لمؤلفه الشيخ محمد بن طاهر بن عاشور مفتي المالكية بتونس.

(٢) من هذه الكتب: «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» للشيخ محمد بخيت المطيعي، وكتاب «نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم» للشيخ محمد بن طاهر بن عاشور، و«نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» للشيخ محمد الخضر حسين.

(٣) سورة النساء، الآية: ١١٥.

ـ **رابعًا: الاستدلال بالمعقول**[(١)]:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع، والأعياد، ونصر المظلوم، وإقامة الحدود، لا تتم إلاَّ بالقوة والإمارة)[(٢)].

ويشير شيخ الإسلام إلى كثير من النصوص التي تؤيد ما جاء في كلامه مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[(٣)] الآية، وقال تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[(٤)] الآية. وقد أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[(٥)]. وأوجب العدل، قال تعالى: ﴿۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾[(٦)] الآية. وهذه الواجبات لا يستطاع القيام بها إلا بالسلطة العليا المتمثلة في الإمامة العظمى.

وفي هذا المعنى يقول صاحب «العقائد النسفية»: (والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم،

---

(١) المراد بالمعقول في الاصطلاح (صناعة الاستدلال) ما قابل المنقول فيشمل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والمعروف والاستصحاب ولا شك أن هذه أدلة وقواعد شرعية، وإنما أشرنا إلى بيان ذلك؛ لأن المعقول بالعرف بمعزل عن إثبات الأحكام الشرعية.

(٢) «السياسة الشرعية» لابن تيمية: ص١٦٩، ١٧٠، طبعة دار الكتاب العربي.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

(٤) سورة النور، الآية: ٢.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

(٦) سورة النساء، الآية: ١٣٥.

وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغيرات الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم، ويضيف التفتازاني ونحو ذلك من الأُمور التي لا يتولاها آحاد الأُمة)[1].

ويصوغ الغزالي ما قاله شيخ الإسلام، والنسفي صياغة منطقية على شكل قياس اقتراني مكون من مقدمتين موضحًا هاتين المقدمتين فقال: (نظام الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعًا، وهذه مقدمة قطعية، لا يتصور النزاع فيها، ونضيف إليها مقدمة أخرى وهو أن نظام الدين لا يحصل إلاَّ بإمام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهي وجوب نصب الإمام . . .)، (فإن قيل: المقدمة الأولى مسلمة والأخرى غير مسلمة، وهو أن نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطاع فدللوا عليها، فنقول: البرهان عليها أن نظام الدين لا يحصل إلاَّ بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع، فهاتان مقدمتان ففي أيهما النزاع؟!

فإن قلتم: إن نظام الدين لا يحصل بنظام الدنيا بل لا يحصل إلا بخراب الدنيا فإن الدين والدنيا ضدان، والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر، قلنا: هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدنيا، فإنه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة، والضرورة، وقد يطلق على جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت، وأحدهما ضد الدين

---

(١) «شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية»: ص١٠٨، نقلاً عن كتاب «رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي» للدكتور محمد رأفت عثمان: ص٧١ ـ ٧٢.

والآخر شرطه، وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الألفاظ المشتركة فنقول: نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات، والأمن هو آخر الآفات، ولعمري من أصبح آمنًا في سربه معافىً في بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها، وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله، ومسكنه وقوته في جميع الأحوال، بل في بعضها فلا ينتظم الدين إلا بتحقق الأمن على هذه المهمات الضرورية وإلاَّ فمن كان جميع أوقاته مستغرقًا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتان إلى سعادة الآخرة فإذًا بان أن نظام الدنيا، أعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين).

(وأما المقدمة الثانية وهو أن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا تنتظم إلاَّ بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعم السيف وشمل القحط، وهلكت المواشي وبطلت الصناعات، وكان كل من غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًا، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا كان الدين والسلطان توأمين، ولهذا قيل: الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، وعلى الجملة لا يتمادى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء، لو خلوا وآراءهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا عن آخرهم وهذا داء لا صلاح له إلاَّ بسلطان قاهر يجمع شتات الآراء فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري للفوز بالسعادة

في الآخرة، وهو مقصود الأنبياء مطلقًا، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه)[١].

وقد زاد ابن حزم[٢] رَحِمَهُ اللَّهُ الموضوع استدلالاً وتوثيقًا فقال: (وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق، وسائر الأحكام كلها، ومنع المظالم وإنصاف المظلوم، وأخذ القصاص على تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم وامتناع من تجرأ في كل ذلك ممتنع غير ممكن . . .).

(وهذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها، فإنه لا يقام هناك حكم حق ولا حد، حتى قد ذهب الدين في أكثرها، فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد أو إلى أكثر من واحد).

وقد اعترض بأن هذه الواجبات إن كانت متوقفة على نصب الإمام توقف المشروط على الشرط، فإنه لا يلزم من وجوب المشروط وجوب تحصيل الشرط كالزكاة المشروطة بحصول النصاب، فإنه لا يلزم من وجوب الزكاة وجوب تحصيل النصاب، وإذًا فإنه لا يلزم من وجوب تلك الواجبات على الأُمة وجوب تحصيل ما تتوقف عليه تلك الواجبات وهو نصب الإمام[٣].

وقد أُجيب عن هذا الاعتراض فقيل المتوقف في هذه الواجبات على نصب الإمام هو تنفيذها وإقامتها على مستحقيها وليس وجوبها[٤].

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي: ص٢١٣، ٢١٤، ٢١٥.

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ٨٧).

(٣) انظر: «المقاصد مع شرحها» للتفتازاني: ص٢٧٣، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢/ ١/ ٢١٤).

(٤) «محاضرات في نظام الحكم» لشيخنا الأستاذ الدكتور عبد العال عطوه: ص٨١.

وملخص ما جاء في كلام هؤلاء الأعلام الاستدلال على دعوى وجوب نصب الإمام بقياس اقتراني مقتضاه: أن تنفيذ الواجبات الشرعية وإقامة الشعائر الدينية يتوقف على نصب الإمام، وما يتوقف عليه الواجب وما لايتم إلا به فهو واجب، فالنتيجة: أن نصب الإمام واجب.

● **دليل القائلين بأن المثبت لوجوب الإمام هو العقل:**

قالوا: إن نصب الإمام فيه دفع للضرر المظنون، ودفع الضرر المظنون واجب عقلاً.

أما دليل المقدمة الأولى فمن المعلوم أن الإنسان لا يستطيع العيش منفردًا عن بني جنسه؛ لأنه كما قيل: مدني بالطبع، فهو عاجز بمفرده عن توفير جميع ما يحتاج إليه، فلا بد من اجتماعه مع غيره من بني جنسه، فإذا حصل الاجتماع فلا بد أن يحدث التنازع والاختلاف، وينتج عن ذلك الشحناء والحروب وسفك الدماء، وخراب الديار، وهذا يؤدي إلى الهلاك؛ لأن الناس مع اختلاف أهوائهم وتشتت آرائهم وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب، وربما أدى إلى هلاكهم جميعًا، يؤيد ذلك وقوع الفتن واختباط الأُمم عند موت ولاة الأمر من الأئمة والسلاطين إلى حين نصب إمام آخر مطاع وأن ذلك لو دام وتمادى، لعطلت المعايش، وزادت الهوشات، وعظم الفساد في العباد، وصار كل واحد مشغولاً بحفظ نفسه وماله، وهذا يفضي إلى رفع الدين وهلاك الناس، ولهذا نشاهد أنه لا ينتظم ولا يستقيم أمر أدنى اجتماع لرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى أمره ونهيه، بل ربما يجري هذا بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم أمرها به ما دام فيها وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد وشاع

بينها الفساد، وفي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها، بل نقول نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين[١].

إذا لولا الولاة لكان الناس فوضى مهملين وهمجًا مضاعين، قال الشاعر:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا[٢]

وأما دليل المقدمة الثانية، فإن العقلاء من الناس مركب من طبائعهم التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم وتستقيم به جميع أمورهم، وهذا أمر معلوم في بداهة العقول. قال الإمام الرازي: (أما من يقول بالحسن والقبح العقليين فإنه يقول: وجوب هذا معلوم في بداهة العقول)[٣].

* **مناقشة الدليل:**

من الباحثين من افترض اعتراضًا على هذا الدليل فقال: إن لمعترض أن يقول: إنكم تقولون: إن في نصب الإمام دفعًا للضرر المظنون، ودفع الضرر المظنون واجب.

وأقول: إن في نصب الإمام ضررًا مظنونًا أيضًا، والضرر المظنون منفي بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» ومن الأضرار المترتبة على نصبه ما يلي:

١ ـ إن في تولية الإنسان على من هو مثله فيما يهتدى إليه وفيما لا يهتدى إليه إضرارًا به لا محال.

---

(١) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٦، ٣٤٧)، و«غاية المراد» للآمدي: ص٣٦٦، و«المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٤).

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٥.

(٣) «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٢٨.

٢ ـ إنه ربما يستنكف عن طاعة الإمام أقوام كما جرت به العادة، وهذا يفضي إلى الفتنة والفساد، وفي هذا إضرار بالناس، ويمكن أن يجاب على الاعتراض المفترض فيقال: إن الأضرار اللازمة من ترك نصب الإمام أو الرئيس أكثر بكثير من الأضرار في نصبه، ومن قواعد الشريعة ارتكاب أخف الضررين، فدفع الضرر الأكبر بارتكاب الضرر الأصغر واجب، فإذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم نصب الإمام، والرئيس المطاع بالمفاسد المفترض حصولها بوجود ذلك الرئيس، فإن المفاسد الحاصلة في حالة عدمه أكثر بكثير من المفاسد المتوهمة الحاصلة بوجوده، وعند التعارض، فالعبرة بما تترجح مصلحته؛ لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير[١].

* تنبيـــه:

هذا الدليل يمكن لأهل السنة أن يسوقوه ضمن أدلتهم باعتبار أن وجوب نصب الرئيس الأعلى للدولة متلقى من الشرع، فيلاحظ أنهم جميعًا قد استدلوا بهذا الدليل لكنهم اختلفوا في دليل المقدمة الثانية فأهل السنة يدللون عليها بالشرع، فيقولون: إن دليل المقدمة الثانية إجماع الأُمة المستند إلى كثير من نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة، وهو أمر متفق عليه بين جميع الأنبياء والرسل وجميع الأُمم[٢].

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[٣]، وقال عليه أفضل

---

(١) انظر: المصدر السابق ـ نفس الصفحة، و«المواقف مع شرحها»: ص٣٤٧، و«المقاصد مع شرحها» لسعد الدين التفتازاني: (٢/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥).

(٢) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٢٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»[١]، كما يمكن أن يكون ردًا على دعوى القائلين بأن المثبت لوجوب نصب الإمام هو العقل؛ وذلك لاستناد وجوب نصب الإمام إلى قاعدة شرعية وهي دفع الضرر الذي أشرنا إليه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وإذا أخبر بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولاً عليه بخبره، ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يعلم به فيصير ثابتًا بالسمع والعقل وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى الدلالة الشرعية)[٢].

- **دليل من قال بوجوب نصب الإمام على الله تعالى:**

لقد كانت الشيعة بجميع فرقها متفقة مع جماهير علماء الأُمة على القول بوجوب نصب الإمام مطلقًا، كما سبق بيانه، إلا أنهم خالفوا بقولهم بأن هذا الوجوب متجه إلى الله تعالى، فيجب على الله سبحانه نصب إمام معصوم، وعلى هذا القول أكبر فرق الشيعة وهما فرقتا الإمامية (الاثنى عشرية)[٣] و(الإسماعيلية)[٤] وهو كذلك قول قدماء الشيعة.

وفرقة الإمامية من الشيعة ترى أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب بنص من رسول الله ﷺ ثم بعد علي ابنه الحسن، ثم أخوه الحسين، ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم إنهم بعد أن أوصلوا الإمامة إلى جعفر الصادق اختلفوا في

---

(١) رواه ابن ماجه: (٢/ ٧٨٤)، و«مسند الإمام أحمد»: (٥/ ٣٢٧).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام»: (٦/ ٧٢).

(٣) انظر: «الفرق بين الفرق» للبغدادي: ص٣٨ ـ ٣٩.

(٤) انظر: «مقدمة ابن خلدون»: ص١٠١، و«الملل والنحل» للشهرستاني: (٢/ ٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩)، و«فضائح الباطنية» للغزالي: ص١١).

الإمام الذي بعده، فانقسموا إلى فرقتين كبيرتين هما: فرقة الإسماعيلية، وفرقة الاثنى عشرية.

فالإسماعيلية ساقوا الإمامة بعد جعفر الصادق إلى ولده إسماعيل بالنص عليه من أبيه جعفر، رغم أنه قد مات في حياة أبيه ولكنهم قالوا: إنه نص عليه لفائدة هي بقاء الإمامة في عقبه، كما نص موسى على أخيه هارون، ثم مات هارون في حياة موسى عليه السلام، ثم يأتي بعد إسماعيل ابن جعفر الصادق ابنه محمد المكتوم، ومحمد المكتوم هذا هو أول الأئمة المختفين عندهم؛ لأن الإمام قد لا يكون له شوكة فيختفي، ثم توالى بعده الأئمة المختفون، وإن كان دعاتهم ظاهرين إقامة للحجة على الخلق، ويسمون هؤلاء بالإسماعيلية، نسبة إلى القول بإمامة إسماعيل بن جعفر، ويسمون أيضًا بالباطنية نسبة إلى قولهم بالإمام الباطن ـ أي: المستور ـ أو نسبة إلى دعواهم بأن للقرآن والأخبار ظواهر وبواطن، ولهم ألقاب أخرى أوصلها البعض إلى عشرة ألقاب.

وأما الاثنى عشرية فإنهم يسوقون الإمامة بعد جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم؛ لأن أخاه الأكبر إسماعيل بن جعفر قد مات في حياة أبيه ثم يسوقون الإمامة بعد موسى الكاظم إلى ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي الهادي، ثم ابنه الحسن بن علي العسكري، ثم محمد المهدي المنتظر وهو الإمام الثاني عشر الذي ينتظرونه بعد دخوله في سرداب خوفًا من الأعداء عليه، ويزعمون أنَّه سيخرج في آخر الزمان فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جورًا وظلمًا[1].

---

(١) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٢٩، وانظر: «نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية» للدكتور أحمد محمد صبحي: ص٩٢.

والدليل الذي يستند إليه القائلون بوجوب نصب الإمام على الله هو: أن نصب الإمام لطف بالعباد، واللطف[١] بالعباد واجب على الله فيكون نصب الإمام واجبًا على الله تعالى.

بيان مقدمتي الدليل ونتيجته:

المقدمة الأولى من الدليل قالوا: إن نصب الإمام لطف بالخلق.

ودليل هذه المقدمة يختلف باختلاف الفرق القائلة بوجوب نصب الإمام على الله على النحو التالي:

ـ الفرقة الأولى:

وهم قدماء الشيعة، قالوا: إن نصب الإمام لطف فيجب على الله سبحانه نصبه؛ لأن الغرض من نصب الإمام هو تعليم الناس أحوال الأغذية والأدوية ويعلمهم كذلك الحرف والصناعات، ويعلمهم أيضًا اجتناب السموم المهلكة واجتناب الآفات، وهذا كله فيه مصلحة للناس، فكان لطفًا من الله لعباده[٢].

ـ الفرقة الثانية:

وهم الإسماعيلية قالوا: إن نصب الإمام لطف؛ لأنه لا سبيل إلى معرفة الله ـ سبحانه وتعالى ـ إلا بإرشاد الرسول والإمام، فوجب على الله ـ سبحانه وتعالى أن لا يخلي العالم عن المعصوم حتى إن ذلك المعصوم يرشد الخلق إلى معرفة الله ـ سبحانه وتعالى ـ.

---

(١) معنى اللطف هو الأمر الذي علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر. وزاد بعضهم قوله بشرط أن لا ينتهي إلى حد الإلجاء. انظر: المصدرين السابقين نفس الصفحات.

(٢) انظر: «الأربعين» للرازي: ص٤٢٧.

- **الفرقة الثالثة:**

هي الإمامية الاثنى عشرية وهؤلاء قالوا: إن نصب الإمام لطف؛ لأن فيه قضاء على الفوضى والاضطراب الناشئ من عدم نصبه؛ ولأن فيه حمل الكافة على فعل الطاعات، وترك القبائح والمنكرات، وعدم الزيادة في الدين أو النقص منه، وإذا تحقق هذا كله كان الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وهذا هو معنى اللطف، فيكون نصب الإمام لطفًا؛ إذ أننا لا نعني باللطف غير تلك المصالح المترتبة على نصب الإمام.

هذا هو بيان قولهم في إثبات المقدمة الأولى لدليلهم، ثم هم جميعًا يقولون: إن نصب الإمام لطف؛ لأنه لو ترك نصب الإمام للناس لوقع بينهم الخلاف المؤدي إلى التنازع، وفي نصب الإمام أكبر مصلحة للبشر وكان نصب الإمام المعصوم من قبل المولى ـ عزَّ وجلَّ ـ لطفًا منه لعباده.

المقدمة الثانية:

إن اللطف بالخلق واجب على الله تعالى.

وقد استدلوا على ذلك بأدلة منها:

أولاً: أن الله سبحانه وتعالى لما أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي وجب عليه إقامة من يرشد العباد إلى ما يجب عليهم اتباعه أو اجتنابه قياسًا على ما لو اتخذ ضيافة الإنسان وأعد له مأدبة، وعلم أن ذلك الإنسان لا يحضر لتلك المأدبة إلاَّ إذا ذهب إليه المضيف بنفسه والتمس منه الحضور، فإن لم يذهب إليه ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بأنه إن لم يذهب إليه بنفسه لم يحضر، علمنا أنه ما كان يريد حضور ذلك الإنسان، فكذلك الله ـ سبحانه وتعالى ـ إذا أراد من العبد فعل الطاعات واجتناب المحظورات، وعلم أنه لا يفعل ذلك إلا بامام مطاع وجب أن تستلزم إرادته

لفعل الطاعات واجتناب المحظورات إرادته في نصب الإمام، فإن لم يرد الله ـ سبحانه وتعالى ـ نصب الإمام امتنع أن يكون مريدًا من الخلق فعل الطاعات واجتناب المحظورات[١].

الثاني: أن فعل اللطف إزاحة لعذر المكلف، فوجب أن يكون وجوب نصب الإمام على الله كوجوب إرسال الرسل، إذ لا تقوم الحجة على العباد لو لم يرسل إليهم رسلاً مبشرين ومنذرين قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[٢].

ونصب الإمام كإرسال الرسل فكلاهما لطف منه تعالى بدونه يتعذر على العباد معرفة المطلوب منهم فعله أو تركه، فطلب الفعل أو الترك بدون هذا اللطف هو تكليف بما لا يطاق، وهو ممتنع، إذ إن شرط التكليف: القدرة والتمكين[٣].

* **النتيجة:**

نتيجة الدليل أن نصب الإمام واجب على الله؛ لأنه بثبوت مقدمتي الدليل على النحو السابق إثباته تثبت النتيجة فيكون نصب الإمام واجبًا على الله سبحانه وتعالى.

---

(١) انظر: «الأربعين» للرازي: ص٤٣٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٦٥.

(٣) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٣٠.

* **مناقشة دليلهم والرد عليهم:**

مناقشة المقدمة الأولى: وهي قولهم إن نصب الإمام لطف:

أولاً: لا يسلم لهم بهذه المقدمة؛ لأن ما ذكروه من معنى اللطف وتعليل تحققه في نصب الإمام لا يمكن أن يسلم به إلا بالنسبة لإمام قاهر، يرجى ثوابه ويخشى عقابه، وقد تحقق أن الشيعة على خلاف ذلك حيث يعتقدون أن هذا اللطف حاصل في إمام مختف غير ظاهر، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (فإنهم قد قالوا في الإمامة أسخف قول وأفسده في العقل والدين ... ويكفيك أن مطلوبهم بالإمامة أن يكون لهم رئيس معصوم يكون لطفًا في مصالح دينهم ودنياهم، وليس في الطوائف أبعد عن مصلحة اللطف والإمامة منهم، فإنهم يحتالون على مجهول ومعدوم لا يرى له عين ولا أثر ولا يسمع له حس ولا خبر فلا يحصل لهم من الأمر المقصود بإمامته شيء)[١]، إلى أن قال: (فإن معرفة الإمام التي تخرج الإنسان من الجاهلية هي المعرفة التي يحصل بها طاعته وجماعته خلاف ما كان عليه أهل الجاهلية، فإنهم لم يكن لهم إمام يجمعهم ولا جماعة تعصمهم والله تعالى بعث محمدًا ﷺ وهداهم به إلى الطاعة والجماعة، وهذا المنتظر لا يحصل بمعرفته طاعة ولا جماعة فلم يعرف معرفة تخرج الإنسان من الجاهلية، بل المنتسبون إليه أعظم الطوائف جاهلية وأشبههم بالجاهلية[٢].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (معلوم أن مسائل التوحيد والصفات والإثبات والتنزيه والقدر والتعديل والتجويز والتحسين والتقبيح أهم وأشرف من مسائل

---

(١) «منهاج السنة»: (١/ ٢٤).

(٢) «المنهاج»: (١/ ٢٧).

الإمامة، ومسائل الأسماء والأحكام، والوعد والوعيد، والعفو والشفاعة والتخليد أهم من مسائل الإمامة، ولهذا كل من صنف في أصول الدين يذكر مسائل الإمامة في الآخر، حتى الإمامية يذكرون مسائل التوحيد والعدل والنبوة قبل مسائل الإمامة، وكذلك المعتزلة، أصولهم الخمسة: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد، والخامس وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبه تتعلق مسائل الإمامة، ولهذا كان جماهير الأُمة نالوا الخير بدون مقصود الإمامة التي تقولها الرافضة، فإنهم يقرون بأن الإمام الذي هو صاحب الزمان مفقود لا ينتفع به أحد، وأنه دخل السرداب سنة ستين ومائتين أو قريبًا من ذلك، وهو الآن غائب أكثر من أربعمائة وخمسين سنة، وهم في هذه المدة لا ينتفعون بإمامته لا في دين ولا دنيا، بل يقولون: إن عندهم علمًا منقولاً عن غيره، فإن كانت الإمامة أهم مسائل الدين وهم لم ينتفعوا بالمقصود منها فقد فاتهم من الدين أهمه وأشرفه وحينئذ فلا ينتفعون بما حصل لهم من التوحيد والعدل؛ لأنه يكون ناقصًا بالنسبة إلى مقصود الإمامة، فيستحقون العذاب، كيف وهم يسلمون أن مقصود الإمامة في الفروع الشرعية، وأما الأصول العقلية فلا يحتاج فيها إلى الإمام، وتلك هي أهم وأشرف، ثم بعد هذا كله، فقولكم في الإمامة من أبعد الأقوال عن الصواب، ولو لم يكن فيه إلاَّ أنكم أوجبتم الإمامة لما فيها من مصلحة الخلق في دينهم ودنياهم، وأما حكم صاحب الوقت، لم يحصل من جهته مصلحة لا في الدين ولا في الدنيا، فأي سعي أضل من سعي من يتعب التعب الطويل، ويكثر القال والقيل، ويفارق جماعة المسلمين، ويلعن السابقين والتابعين، ويعاون الكفار والمنافقين، ويحتال بأنواع الحيل ويسلك ما أمكنه من السبل ويعتضد بشهود الزور ويدلي أتباعه

بحبل الغرور، ويفعل ما يطول وصفه، ومقصوده بذلك أن يكون له إمام يدله على أمر الله ونهيه، ويعرفه بما يقربه إلى الله تعالى، ثم إنه لما علم اسم ذلك الإمام ونسبه لم يظفر بشيء من مطلوبه ولا وصل إليه شيء من تعليمه وإرشاده ولا أمره ولا نهيه ولا حصل له من جهته منفعة ولا مصلحة أصلاً إلا إذهاب نفسه وماله وقطع الأسفار وطول الانتظار بالليل والنهار ومعاداة الجمهور لداخل في سرداب ليس له عمل ولا خطاب ولو كان موجودًا بيقين لما حصل به منفعة لهؤلاء المساكين، وكيف وعقلاء الناس يعلمون أنه ليس معهم إلا الإفلاس، وأن الحسن بن علي العسكري لم ينسل ولم يعقب كما ذكر ذلك محمد بن جرير الطبري وعبد الباقي بن نافع وغيرهما من أهل العلم بالنسب، وهم يقولون: إنه دخل السرداب بعد موت أبيه وعمره إما سنتان وإما ثلاث وإما خمس، وإما نحو ذلك، ومثل هذا بنص القرآن يتيم يجب أن يحفظ له ماله حتى يؤنس منه الرشد ويحضنه من كان له حضانته من قرابته، فإذا صار له سبع سنين أمر بالطهارة والصلاة فمن لا توضأ ولا صلى وهو تحت حجر وليه في نفسه وماله بنص القرآن لو كان موجودًا يشهده العيان لما جاز أن يكون هو إمام أهل الإيمان، فكيف إذا كان معدومًا أو مفقودًا مع طول هذه الغيبة . . . فكيف تضيع مصلحة الإمامة مع طول هذه المدة مع هذا الإمام المفقود)[1] انتهى.

وأيضًا فصاحب الزمان الذي يدعون إليه لا سبيل للناس إلى معرفته ولا معرفة ما يأمرهم به وما ينهاهم عنه وما يخبرهم به، فإن كان أحد لا يصير سعيدًا إلاَّ بطاعة هذا الذي لا يعرف أمره ولا نهيه لزم أن لا يتمكن

---

(١) «المنهاج»: (١/ ٢٩ ـ ٣٠).

أحد من طريق النجاة والسعادة وطاعة الله، وهذا من أعظم تكليف ما لا يطاق وهو من أعظم الناس إحالة له، وإن قيل: بل هو يأمر بما عليه الإمامية، قيل: فلا حاجة إلى وجوده ولا شهوده فإن هذا معروف سواء كان حيًا أو ميتًا وسواء كان شاهدًا أو غائبًا، وإذا كان معرفة ما أمر الله الخلق ممكنًا بدون هذا الإمام المنتظر علم أنه لا حاجة إليه ولا يتوقف عليه طاعة الله ولا نجاة أحد ولا سعادته، وحينئذ فيمتنع القول بجواز إمامة مثل هذا فضلاً عن القول بوجوب إمامة مثل هذا وهذا أمر بيِّن لمن تدبره، لكن الرافضة من أجهل الناس، وذلك أن فعل الواجبات العقلية والشرعية إما أن يكون موقوفًا على معرفة ما يأمر به وينهى عنه هذا المنتظر، وإما أن لا يكون موقوفًا فإن كان موقوفًا لزم تكليف ما لا يطاق وأن يكون فعل الواجبات وترك المحرمات موقوفًا على شرط لا يقدر عليه عامة الناس، بل ولا أحد منهم، فإنه ليس في الأرض من يدعي دعوى صادقة أنه رأى هذا المنتظر أو سمع كلامه وإن لم يكن موقوفًا على ذلك أمكن فعل الواجبات العقلية والشرعية، وترك القبائح العقلية والشرعية بدون هذا المنتظر فلا يحتاج إليه ولا يجب وجوده ولا شهوده[1].

وقال الإمام الغزالي: (إن مدى النص يفتقر في كل واحد من علي وأولاده ـ رضي الله عنهم ـ إلى يومنا هذا إلى أربعة أمور:

الأول: أن يثبت أنه مات عن ولد ولم يمت أبتر لا ولد له، حتى يعرف ولده كما عرف علي ـ رضي الله عنه ـ وتعرف صحة أنسابهم كما عرف صحة نسب علي ـ رضي الله عنه ـ.

---

(١) «المنهاج»: (١/ ٢٠).

الثاني: أن يثبت أن كل واحد منهم نص على ولده قبل وفاته وجعله ولي عهده وعينه من بين سائر أولاده فانتصب للإمامة لتوليته، ولم يمت واحد إلا بعد التنصيص والتعيين على ولي عهده.

الثالث: أن ينقل إلينا خبرًا متواترًا أنه ﷺ جعل النص على جميع أولاده بمنزلة نصه في وجوب الطاعة، ومصادفته لمظنة الاستحقاق ووقوعه على المستحق للمنصب من جهة الله تعالى، حتى لا يتصور وقوع الخطأ الواحد في التعيين.

الرابع: أن ينقل أيضًا بقاء العصمة والصلاح للإمامة من وقت نصبه على من نص عليه إلى أن توفي هو بعد نصه على غيره، فلو انخرمت رتبة من هذه الرتب لم تستمر دعواهم)، ثم يقول: (وكيف يتواقحون على دعواهم (النص) وقد اختلف القائلون بوجوب الإمام المعصوم في جماعة من الأئمة بزعمهم أنه خلف ولدًا، أو لم يخلف، واختلفوا في تعيين الإمامة في بعضهم، واختلفوا في ظهوره)[(١)].

ثانيًا: أن كل ما اشتمل على المصلحة من وجه لا يمنع ذلك من اشتماله على المفسدة من وجه آخر، والشيء الذي يكون لطفًا هو المتمحض عن كل مفسدة، والشيعة لم يثبتوا ذلك في الإمام فلم يثبت كونه لطفًا، فإذاً لا يتم قبول دعواهم حيث لم يقيموا الدليل على تمحضه عن المفسدة ويترتب على ذلك عدم ثبوت أن نصب الإمام لطف إذ لا يبعد وجود زمان ـ وهذا محتمل في كل وقت ـ متى نصب لأهل ذلك الزمان رئيس سائس استنكفوا عن طاعته والخضوع والانقياد لأمره فيكون نصب ذلك الرئيس في

---

(١) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٢٩ ـ ٤٣٠.

ذلك الزمان سببًا لقيام الفتن والاضطرابات فلا يكون نصبه في هذه الحالة لطفًا، وبناء على ما ذكره تسقط المقدمة الصغرى من الدليل وهي قولهم: إن نصب الإمام لطف بالخلق.

أما المقدمة الثانية وهي قولهم: إن اللطف واجب على الله تعالى فيمكن أن يقال: إنه قد اتضح عدم إمكان التسليم بالمقدمة الأولى إلاَّ أنه من باب التسليم الجدلي أو التنازلي ليتسنى تيسير السبيل إلى نقض المقدمة الثانية أيضًا، وهي أن اللطف واجب على الله، فنقول:

١ ـ إن قياس أفعال الله على أفعال المخلوقين قياس باطل ومردود؛ لأن الله سبحانه هو الموجب، ولا يجب عليه شيء من جهة غيره فهو سبحانه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد ولا راد لحكمه، قال تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[(١)]، وقال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[(٢)]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[(٣)] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أنه المتصرف وحده في جميع خلقه بما يشاء، وأن مشيئته مطلقة غير مقيدة وقولهم إن اللطف واجب على الله يتنافى مع كمال التوحيد الواجب له عزَّ وجلَّ؛ لأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[(٤)] وبهذا يبطل قياسهم في وجوب نصب الإمام على الله على وجوب دعوة الإنسان لضيفه وذهابه إليه بنفسه تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٣.

(٢) سورة البروج، الآية: ١٦.

(٣) سورة المائدة، الآية: ١.

(٤) سورة الشورى، الآية: ١١.

٢ ـ إن حجة الله على المكلفين هم الرسل فقط وليس الأئمة المعصومين[١] كما زعموا وإذًا فلا يجوز أن يقاس نص الأئمة على إرسال الرسل بجامع أن كلاًّ منهما حجة فنصبهما لطف؛ لأن وظيفة الرسل هي التبليغ والتنفيذ، أما وظيفة الأئمة فهي التنفيذ، وقد نقلت إلينا الشريعة الإسلامية نقلاً متواترًا عن طريق الصحابة ـ رضوان الله عليهم جميعًا ـ وقد اكتملت هذه الشريعة في حياة النبي ﷺ قال الله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[٢].

وليس للأئمة والرؤساء أي ميزة على غيرهم في نقل هذه الشريعة بل هم متساوون مع غيرهم من آحاد الأُمة، وبهذا يبطل قولهم بأن الأئمة حجة الله على خلقه[٣]، ثم إن الأديان والملل والشرائع والنحل حاجتها إلى الأنبياء المؤيدين بالمعجزات والآيات أشد من حاجتها إلى الأئمة، فإذا جاز خلو الزمان عن النبي الذي هو مبلغ ومنفذ لدين الله فمن باب أولى جواز خلو هذا الزمان من الأئمة المنفذين فقط.

٣ ـ إن تعليم الأغذية والأدوية والحرف والصناعات واجتناب المخاوف والمهلكات لا يحتاج فيها إلى نصب إمام معصوم من قبل الله عزَّ وجلَّ على سبيل الوجوب كما يزعمون، إذ إن هذه المعارف تعرف بالخبرة والملاحظة والتجربة[٤].

فتعلم الأغذية والأدوية والحرف والصناعات واجتناب المخاوف

---

(١) انظر: «منهاج السنة» لشيخ الإسلام ابن تيمية: (ص٢٧٠، وما بعدها).

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٣) انظر: «محاضرات أستاذنا الدكتور عبد العال عطوه»: ص٨٧.

(٤) انظر: «فضائح الباطنية» للغزالي: ص١٠٤.

والمهلكات أُمور تدرك بالفطرة، ويتساوى في إدراكها المعلم والمتعلم بعد النظر فيها ولا يشترط أن يكون المعلم في مثل هذه الأُمور عدلاً ولا معصومًا؛ لأن مثل هذه الأُمور يكفي فيها التنبيه والإشارة والتجربة ونحوها، وبهذا يتضح أنه لا يحتاج في مثل هذه العلوم إلى إمام معصوم يجب نصبه على الله عزَّ وجلَّ، ولو قيل على سبيل الفرض إن مثل هذه العلوم لا تدرك بالخبرة والتجربة والنظر المجرد، ولا يكفي فيها التنبيه والإشارة، وأنه لا بد في معرفتها من إمام معصوم فيجاب عن ذلك بأنه يكفي في تعلمها والتنبيه عليها إمام واحد في الابتداء ثم يتوارث الناس عنه ذلك التعليم والتنبيه وحينئذ لا يحتاجون إلى نصب إمام في كل وقت، وبهذا تسقط المقدمة الكبرى من دليل القائلين بوجوب نصب الإمام على الله عزَّ وجلَّ وهي قولهم إن اللطف بالخلق واجب على الله، تعالى عما يقولون علوًّا كبيرًا.

وبسقوط مقدمتي الدليل تسقط نتيجته المترتبة عليها، وهي قولهم: إن نصب الإمام واجب على الله)؛ لأنها دعوى عارية من الدليل، وباطلة بلا ريب وبلا شك.

* * *

* مبحث: في القائلين بجواز نصب الإمام وأدلتهم ومناقشتها والرد عليها:

ـ الدليل الأول:

قالوا: إن نصب الإمام فيه إثارة للفتن ووقوع الخلافات وكل ما كان كذلك فهو غير واجب، فنصب الإمام غير واجب.

يوضح ذلك ويبينه ما هو واقع ومشاهد من أحوال الناس، فإن أهواءهم ورغباتهم تختلف اختلافًا كثيرًا إذ قد تريد مجموعة منهم اختيار شخص بعينه للإمامة؛ لأنه قد ترجح لديها أنه خير من يصلح لتولي هذا المنصب، وتريد مجموعة أخرى تنصيب واحد آخر لنفس السبب، وهنا يقع الخلاف والتناحر المؤديان إلى الفرقة والانقسام بين جماهير الأُمة؛ لهذا فإنهم يرون أنه لا يجب شرعًا نصب الإمام(١).

ثم إنهم قالوا: إن دليلنا هذا وإن كان يفيد منع نصب الإمام، ولا يجوزه شرعًا لحصول الفتنة والانقسام إلاَّ أن احتمال اتفاق الجماهير على واحد بعينه أو تعيينهم لواحد قد انفرد باستجماع شروط الإمامة أو ترجحه من بعض الوجوه، منع الامتناع وأوجب الجواز(٢)، وقد رد الموجبون لنصب الإمام على هذا الدليل فقالوا: إن قولكم إن نصب الإمام مثير للفتنة غير صحيح؛ لأن واقع حال الناس عند نصب الإمام لا يخلو من أمرين:

---

(١) انظر: «المقاصد مع شرحها» لسعد الدين التفتازاني: (٢/ ٢٧٦)، و«المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٨، ٣٤٩).

(٢) انظر: «المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٦).

الأمر الأول: الاتفاق على شخص بعينه يرونه راجحًا على غيره بصفات انفرد بها تخوله تولي هذا المنصب وهنا لا مجال للادعاء بأن ذلك يثير الفتنة بين الناس بل إن ذلك من أسباب إخماد الفتن وجمع الكلمة والتئام الشمل ووحدة الصف.

الأمر الثاني: على فرض اختلافهم في تعيين شخص الإمام كأن يدعي فريق أن فلانًا أصلح لتولي هذا المنصب، ويرى الفريق الآخر أن شخصًا غيره هو الأصلح، وهنا تتدخل قواعد الشريعة الحكيمة فتحسم الموقف وتضع حدًّا لهذا الاختلاف إذ قد جاءت قواعد الشريعة بضوابط ووضعت حدودًا تمنع الاختلاف فأوجبت على أهل الحل والعقد أن يقدموا للرياسة أعلم المرشحين فإن تساووا في العلم فيجب تقديم الأورع، فإن تساووا في الورع فيقدم الأسن، فإن تكافآ أو خفي أصلحهما أقرع بينهما.

كما أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في «السياسة الشرعية»[(١)]، وحينئذ يندفع الخلاف ويستتب الأمر فلا تقع الفتنة التي ادعيتم أنها لازمة لنصب الإمام[(٢)]. ثم إن قولهم إننا عدلنا عن القول بعدم الجواز لاحتمال اتفاق الجماهير على واحد بعينه أو تعيينهم لواحد قد انفرد باستجماع الشروط أو ترجحه من بعض الوجوه إلى القول بجواز نصب الإمام.

يجاب عن هذا بأنه يلزم أن يكون عند انتفاء هذا الاحتمال لا يجوز نصب الإمام البتة، وهذا يناقض ما ذهبوا إليه من القول بالجواز مطلقًا، وبناء على ذلك فإن دليلهم هذا باطل[(٣)].

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية» لابن تيمية: ص٣٢.

(٢) انظر: «المواقف بشرحها»: ص٢٤٩، و«المقاصد بشرحها»: (٢/ ٢٧٦).

(٣) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه»: ص٨٩.

ـ **الدليل الثاني**:

قالوا: إن في ولاية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إليه إضرارًا به لا محالة؛ إذ إن في ذلك تقييدًا لحرية التصرف، ولا يخفى ما في تقييد الحرية من الأضرار[١].

ويمكن أن يجاب على هذا الدليل بأن حكم الإمام للرعية مقيد بالكتاب والسنة والحكم بهما ليس فيه تقييد لحرية الإنسان وإنما فيه تقييد لأهوائه وشهواته التي تضر بالمجتمع وبالأفراد، أما حريته التي لا تضر بأحد فهي مصونة محفوظة له بمقتضى أحكام الكتاب والسنة[٢].

ـ **الدليل الثالث**:

أن الإمام ليس معصومًا فيتصور منه الفسوق والعصيان وما هو أكبر من ذلك وفي اتصافه بهذه الصفات إلحاق ضرر بالأُمة سواء بقي أو سعي في خلعه إذ لا يؤمن أن يؤدي ذلك إلى الفتنة.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن الأضرار المترتبة على عدم نصب الإمام أو الرئيس أكثر بكثير من الأضرار المحتملة على فرض اتصافه بشيء مما ذكروا إذ من المقرر شرعًا ارتكاب أخف الضررين، وتقديم كبرى المصلحتين، وذلك واجب شرعًا تبعًا لما تقتضيه مصلحة الأُمة؛ لأنه إذا قوبلت المفاسد الكبيرة المترتبة على عدم إقامة الرئيس الأعلى المطاع بالمفاسد المفترض وجودها بوجوده، فإن المفاسد الحاصلة من عدمه أكثر بكثير من المفاسد الحاصلة من وجوده؛ لأن عدم نصب الإمام يؤدي إلى الفوضى، والتنازع والتقاتل وسفك الدماء، وذهاب الحرث والنسل، وضياع

---

(١) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٧).

(٢) انظر: «محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص٨٨.

الحقوق، وإبطال الجهاد، وتعطيل أحكام الشريعة الغراء[(١)].

ـ **الدليل الرابع:**

قالوا: إن كل فرد من أفراد الأُمة المجتهدين يماثل صاحبه في الدين والإسلام والعلم والاجتهاد فهم متساوون كأسنان المشط فمن أين يلزم وجوب طاعة الإنسان لمن هو مثله، ثم إن وجوب الطاعة لواحد من الأُمة إما أن يكون ثابتًا بنص من رسول الله ﷺ وهذا قد دللتم على أنه لا نص على أحد، وإما أن يكون ثابتًا باختيار المجتهدين، والاختيار من كل واحد من الأُمة ممتنع؛ لأن الاختيار من كل واحد من أفراد الأُمة إجماعًا بحيث لا يقدر فيه اختلاف غير متصور عقلاً ولا وقوعًا، أما عقلاً فإن الاختيار إذا كان مبنيًا على الاجتهاد يبنى على ما تعين لكل واحد من العقلاء من قضايا ترده في الوجوه السمعية والعقلية، فإذا كانت الطباع مختلفة فبالضرورة أن يؤدي هذا الاختلاف إلى الاختلاف في الحكم.

أما وقوعًا فإنا نقول: أليس أحق الأحكام بالاتفاق عليه الخلافة الأولى؟ وأولى الأزمان في الشرع هو الزمان الأول؟ وأولى الأشخاص بالصدق والإخلاص هم أصحاب رسول الله ﷺ؟ وأحق الصحابة بالأمانة ونفي التهمة والخيانة هم المهاجرون والأنصار؟ ومع هذا كله فقد اختلف الأنصار والمهاجرون في مسألة الخلافة عندما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة فلم يكن وقت البيعة اتفاق من الجماعة على تنصيب أبي بكر خليفة، وفي الغد لما بويع أبو بكر البيعة العامة تخلف بعض بني أُمية وبعض بني هاشم[(٢)].

---

(١) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٧)، و«الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٣٨، و«المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٤، ٢٧٥).

(٢) انظر: «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٨٢، ٤٨٣.

ويمكن أن يرد على هذا الدليل فيقال:

إن الاختلاف الذي حدث بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة بعد موت النبي ﷺ هو من أقوى الأدلة على أن نصب الإمام واجب؛ إذ لو لم يكن واجبًا لما اشتغلوا به كل الاشتغال ثم إن اختلافهم لم يكن دائرًا حول حكم هذا المنصب، هل هو واجب أم غير واجب؟ وإنما كان اختلافهم حول تعيين الشخص الذي يجب أن تكون له الزعامة والرئاسة، أما حكم هذا المنصب من حيث الوجوب أو عدمه فهذا أمر مفروغ منه إذ إنهم متفقون جميعًا على أنه واجب، بدليل محاورتهم وإسراعهم في تعيين الإمام، وأما قولهم بأن الإجماع على شخص الإمام غير متصور عقلاً ولا وقوعًا، أما عقلاً فلأنه لا يتصور الإجماع بحيث لا يقدر فيه الاختلاف، وأما وقوعًا فلأن الصدر الأول لم يجمعوا على خلافة أبي بكر فيقال لهم: إن قولكم هذا باطل، ولا يمكن التسليم به إذ تصور الإجماع عقلاً ممكن إذ إن من الجائزات العقلية تصوره في ثلاثة أشخاص أو أربعة وهكذا إلى أن يستوعب الجميع، وأما تقدير وقوع الإجماع في الصدر الأول فهو ممكن وميسور، بل هو أيسر ما في المقدور، فإن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا محصورين في المهاجرين والأنصار، وأهل الرأي والاجتهاد منهم محصورون أيضًا في عدد يمكن حصرهم وضبطهم بسهولة في محفل واحد يتناظرون في أمر من الأُمور ثم يتفقون على رأي واحد، ولا يبدو من أحدهم إنكار، وأما قولهم: إن الاتفاق على إمامة أبي بكر الصديق لم يكن صادرًا من جملتهم فيجاب عن ذلك بأن الأمر ليس كما يدَّعون؛ إذ الواقع أنه لم يبق أحد من الصحابة إلا كانت له بيعة، وعلي ـ رضي الله عنه ـ كان مشغولاً في وقت البيعة بمواراة رسول الله ﷺ محزونًا على مفارقته، لم

يخرج إليهم، ثم إنه لما رأى الناس قد دخلوا في أمر، دخل فيه ولم ينقل عنه إنكار[١].

ـ الدليل الخامس:

قالوا: إن القول بأن نصب الإمام واجب يلزم منه أحد أمرين ممتنعين، وكلما كان كذلك يكون ممتنعًا، فنصب الإمام ممتنع.

بيان ذلك: أن للإمامة شروطًا قلما تجتمع في شخص واحد من الناس في كل عصر، وحينئذ فإن الناس أمام أمرين: إما أن يقيموا فاقد الشروط أو لا يقيموه، فإن أقاموا فاقد الشروط كانوا حينئذ مخلين بالواجب المفروض عليهم، وهو نصب الإمام المستجمع للشروط، وإن لم يقيموا فاقد الشروط فقد تركوا الواجب عليهم فاتضح من هذا أن نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون نصب الإمام ممتنعًا[٢].

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل بأن يقال: إذا لم يوجد من تتوافر فيه شروط الإمامة كلها فالواجب يقتضي اختيار من يتوافر فيه أكبر قدر من الشروط المطلوبة، فإذا اختاروه فقد قاموا بالواجب عليهم ولا يعتبرون في هذه الحالة مخلين بالواجب؛ لأنه لا يجب عليهم شرعًا تحصيل من تتوافر فيه جميع الشروط؛ لأن هذا ليس في مقدورهم، ومن المعلوم أن القدرة والاستطاعة هي شرط التكليف، قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٣]، وقال ﷺ: «وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[٤].

---

(١) انظر: «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٨٧، ٤٨٨.

(٢) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٧).

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٤) رواه البخاري: (٤/ ٢٥٨).

ثم إن هذا الدليل يتضمن نقيض دعواهم؛ لأنهم يقولون بجواز نصب الإمام وقد نتج عن ظاهر هذا الدليل أن نصب الإمام ممتنع[١]، قال شيخ الإسلام[٢] رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكذلك ما يشترط في القضاة والولاة من الشروط يجب فعله بحسب الإمكان، بل وسائر شروط العبادات من الصلاة والجهاد، وغير ذلك، كل ذلك واجب مع القدرة، فأما مع العجز، فإن الله لا يكلف نفسًا إلاَّ وسعها) . . . (وقال النبي ﷺ لعمران بن حصين: «صل قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب»[٣] فقد أوجب الله فعل الصلاة في الوقت على أي حال كما قال تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[٤]).

ـ ووجه الدلالة من الآيتين، وهذا الحديث:

أن الله أوجب الصلاة على الآمن والخائف، والصحيح والمريض، والغني والفقير، والمقيم والمسافر، وخففها على المسافر والخائف والمريض، كما جاء به الكتاب والسنَّة، فلم يوجب ما لا يستطاع، ولم يحرم ما يضطر إليه إذا كانت الضرورة من غير معصية من العبد، قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ

---

(١) انظر: «المواقف بشرحها»: (٨/ ٣٤٨).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص١٦٧، ١٦٩.

(٣) رواه البخاري: (٢/ ٤٨٢)، في تقصير الصلاة، باب: صلاة القاعد بالإيماء، وأبو داود: رقم٩٥١، ٩٥٢، والترمذي: رقم٣٧٢، والنسائي: (٣/ ٢٢٣، ٢٢٤)، في قيام الليل باب: فضل صلاة القاعد على صلاة النائم.

(٤) سورة البقرة، الآيتان: ٢٣٨، ٢٣٩.

(٥) سورة البقرة، الآية: ١٧٣.

حَرَجٍ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾(٢). انتهى.

ـ **الدليل السادس:**

قالوا: إن الأُمة إذا اجتمعت على نصب الإمام، وهذا في حالة الاختيار فإنه يحصل تناقض وبيان ذلك: أن الأُمة حينما تجتمع على نصب إمام بعينه، فإنه حينئذ يجب عليه طاعتهم والامتثال لما أجمعوا عليه فإذا تم نصبه وتولى الرياسة انقلب الأمر فيجب على الأُمة حينئذ طاعته والانقياد له، وهذا هو التناقض؛ إذ كيف يجب عليه طاعتهم بادئ الأمر عندما أجمعوا على نصبه وإقامته، ثم ينقلب الأمر فيجب عليهم طاعته والانقياد له بحكم إقامته ورياسته عليهم(٣).

ويمكن أن يجاب على دليلهم هذا فيقال: إن قولهم إن إجماع الأُمة على نصب الإمام فيه إيجاب على الإمام حتى يصير واجب الطاعة للأُمة وبعد اختياره وتنصيبه يجب عليهم أن يطيعوه بحكم أنه الإمام، وهذا تناقض غير صحيح، برهان ذلك: أن ما قلتموه يكون مسلمًا به لو كان الوجوب الذي يتلقى من الإجماع مقصورًا على من صدر منه الإجماع وهم الأفراد المجمعون ولكن الواقع خلاف ذلك، إذ الموجب لنصب الإمام في الحقيقة هو الشارع وأما الإجماع فهو مظهر للوجوب ليس غير(٤).

---

(١) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٣) انظر: «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٨٣.

(٤) انظر: «نهاية الأقدام»: ص٤٨٥.

ـ **الدليل السابع:**

قالوا: إن توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على أشغالهم الدينية، مما تحث عليه طباعهم وأديانهم، فلا حاجة لهم إلى نصب إمام يحكم عليهم فيما هم يستقلون به يؤيد صحة هذا القول ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادي في معايشهم الدنيوية وأحوالهم الدينية وهم خارجون عن حكم السلطان ولا يخضعون لإمام.

ويمكن أن يرد عليهم فيقال:

إن قولكم إن توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على أشغالهم الدينية مما تحث عليه طباعهم وأديانهم غير مسلم به؛ لأن هذا وإن كان متصورًا عقلاً إلا أنه ممتنع عادة وواقعًا لما هو مشاهد من ثوران الفتن والاختلافات بين الناس عند فقد السلاطين والولاة وأما ادعاؤهم انتظام أحوال البوادي والعربان مع أنهم خارجون عن أحكام السلطان فهي دعوى غير صحيحة، إذ واقع حالهم أنهم كالذئاب الشاردة والوحوش الكاسرة لا يبقى بعضهم على بعض ولا يخافون في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختلف أمرهم في دنياهم وليس تشوفهم إلى العمل بموجب دينهم في الغالب يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم، ولذلك قيل: إن ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن، وقيل أيضًا: السيف والسنان يفعلان ما لا يفعله البرهان[1]، وقد علم بضرورة العقل والنظر السليم امتناع قيام الناس من تلقاء أنفسهم بما أوجب الله تعالى عليهم من الأحكام والأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلها، ومنع الظلم

(١) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٧، ٣٤٨).

وإنصاف المظلوم، وأخذ القصاص مع تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم، وهذا مشاهد وواقع في البلاد التي لا رئيس لها فإنها لا يقام فيها حكم حق ولا حد، حتى لقد ذهب الدين في أكثرها فلا تصح استقامة وانتظام أمر أهلها إلا بإسناد الرئاسة إلى رئيس سائس مطاع يستريح في ظل رياسته البر، ويستراح في ظل رياسته من الفاجر(١).

هذه خلاصة ما استدل به القائلون بجواز نصب الإمام من أدلة وحينما يمعن النظر فيها يتضح أنها في جملتها أدلة غير موصلة حيث لا تستند إلى دليل من كتاب أو سنة أو قاعدة شرعية مرعية، بل هي في جملتها أدلة عقلية فلسفية ينتج عنها عند تدبرها خلاف ما يدعيه أصحابها إذ إنها لو سلمت من النقد فإنه يفهم منها المنع من وجوب نصب الإمام مع أن المستدلين بها يقولون بالجواز المطلق، وعلى أي حال فإن قولهم بجواز نصب الإمام باطل؛ لأنه باستقراء التاريخ تبين يقينًا أنهم لم يستطيعوا أن يستغنوا عن الإمام في أي فترة من فترات تاريخهم فهم كما قال بعض العلماء(٢)، قد نقضوا قولهم علمًا وعملاً؛ لأنهم لم يستطيعوا تطبيقه من الناحية العلمية حيث قالوا بالجواز مع أن أدلتهم تقتضي في ظاهرها المنع، ونقضوها عمليًا ذلك أن الخوارج جميعًا قد أمروا عليهم عبد الله بن وهب الراسبي وفرقة النجدات منهم، إنما سموا بهذا الاسم؛ لأنهم بايعوا نجدة بن عامر إمامًا عليهم، وهذا يدل دلالة واضحة أنهم نقضوا مذهبهم منذ نشأته لذلك اندثر مذهبهم كما اندثروا هم أنفسهم وأصبح كما أصبحوا في ذمة التاريخ أثرًا بعد عين.

---

(١) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ٨٧).

(٢) انظر: «محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص٩٠.

* **مبحث: في القائلين بوجوب نصب الإمام عند ظهور العدل ولا يجب عند ظهور الفتن والعكس:**

- **أولاً: في القائلين بالوجوب في حالة الأمن والاستقرار وأدلتهم:**

يقول هؤلاء إن الأُمة إذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت إلى إمام يسوسها ويدبر أمرها، وإذا عصت وفجرت وقتلت إمامها لم تعقد الإمامة لأحد في تلك الحال، والقائل بهذا هو هشام بن عمرو الغوطي زعيم الهشامية، وهي فرقة من فرق المعتزلة، وهو يرى أن نصب الإمام عند ظهور العدل والإنصاف واجب ولا يجب ذلك عند ظهور الفتن والاضطرابات[١]. وهو يريد بقوله هذا الطعن في إمامة علي ـ رضي الله عنه ـ لأنها عقدت له في حالة الفتنة، وبعد قتل إمام قبله هو عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه[٢] ـ، قال عبد القادر البغدادي رحمه الله: (وعلي هو الإمام حقًّا على رغم الغوطي وأتباعه)[٣].

ـ دليل الغوطي:

لقد استدل هشام بن عمرو الغوطي لمقالته هذه بدليل غير قوي بل هو أضعف من نفس المقالة التي قالها، والدعوى التي ادعاها، حيث برهن على دعواه هذه أنه يجوز في حال وقوع الفتن بين الناس ألا تطيع الظلمة والفساق الإمام فيكون ذلك سببًا في زيادة الفتنة وانتشارها فيتسع الخرق على الراقع وفي هذا بلاء عظيم[٤].

---

(١) انظر: «المقاصد مع شرحها» للتفتازاني: (٢/ ٢٧٣).

(٢) انظر: «الفرق بين الفرق» للبغدادي: ص١٥٠.

(٣) «أصول الدين» للبغدادي: ص٢٧٢.

(٤) انظر: «المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٣)، و«البحر الزخار»: (٦/ ٣٧٤).

ويمكن أن يرد عليه فيقال: بأن الحقيقة هي عكس ما توصل إليه، فإن كل عاقل يدرك أن وقوع الفتن بين الناس والاضطرابات هي في الواقع داع قوي، بل من أقوى الدواعي لوجود سلطة قاهرة قادرة على إحقاق الحق، وإزهاق الباطل؛ إذ بواسطتها تقمع الفتن ويضرب بيد من حديد على أيدي العابثين والمنحرفين والمخربين، وبواسطتها ينتشر العدل ويعم الأمن، وتستقر الأحوال، وتعود المياه لمجاريها، وقد جاء في الأثر: «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان»[١].

ومن المعلوم أن عدم وجود السلطة القاهرة في زمان الفتن هو من أعظم الأسباب الداعية لانتشار الفتن وتشجيع أهلها على التمادي في ظلمهم وبطشهم وغيهم، يقول التفتازاني رَحِمَهُ اللَّهُ: (وعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد وانقيادهم له أسهل)[٢].

ويقول الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ: (الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس)[٣].

ويقول الماوردي رَحِمَهُ اللَّهُ: (اعلم أن ما تصلح به حال الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأُمورها ملتئمة ستة أشياء، وذكر من بينها السلطان القاهر الذي تتألف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع من فرق هيبته القلوب المفترقة، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية؛ لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه، والقهر لمن عاندوه وما لا ينكفون عنه إلاَّ بمانع قوي، وساق رَحِمَهُ اللَّهُ قول المتنبي:

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية» لابن تيمية: ص١٧٠.

(٢) «شرح السعد على العقائد النسفية»: ص١٨٣.

(٣) «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص١٩.

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم
والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفَّةٍ فَلِعِلَّةٍ لا يظلم

ثم قال: وهذه العلة المانعة من الظلم لا تخلو من أربعة أشياء: إما عقل زاجر، أو دين حاجز، أو سلطان رادع، أو عجز صاد، فإذا تأملتها لم تجد خامسًا يقترن بها، ورهبة السلطان أبلغها؛ لأن العقل والدين ربما كانا مضعوفين أو بداعي الهوى مغلوبين؛ فتكون رهبة السلطان أشد زجرًا وأقوى ردعًا)[1].

وقال أبو عبد الله بن الأزرق: (إن توهم الاستغناء عن السلطان باطل)[2].

وقال الآمدي: (ولذلك نجد من لا سلطان لهم كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظون على سنة ولا فرض)[3].

ومما تقدم يتبين أن دعوى هشام الغوطي بأن نصب الإمام عند ظهور العدل والإنصاف واجب ولا يجب ذلك عند ظهور الفتن والاضطرابات ساقطة رغم تحمسه لها وسياق دليله عليها، وعلى هذا فقوله من الأقوال التي لا يعتد بها ولا يقوى هذا القول على معارضة إجماع الصحابة الحاصل في الصدر الأول حيث أجمعوا على أنه لا بد من إمام ولم يفرقوا بين حالي الأمن والفتنة، ومعلوم أن ما ذهب إليه السلف هو الصواب وهو مقتضى حاجة الإنسانية التي لا تستقيم أُمورها بدونه.

---

(١) «أدب الدنيا والدين» للماوردي: ص١٣٥، ١٣٦، ١٣٧.

(٢) «بدائع السلك في طبائع الملك»: ص٦٨.

(٣) «غاية المرام في علم الكلام»: ص٣٧٤.

* **مبحث: في القائلين بوجوب نصب الإمام في حال الفتن والاضطرابات .. ودليلهم:**

لقد نسب هذا القول إلى أبي بكر الأصم المعتزلي(١)، وقد استدل على هذا القول بأن الفتن والاضطرابات يكثر فيها وقوع الظلم وأخذ الأموال، حيث يجترئ البعض على أكل أموال بعضهم الآخر، ويقع السلب والنهب ويتفشى القتل فتهدر الدماء المحرمة، وفي هذا الفساد، والضرر كل الضرر، وكل ضرر يجب إزالته واجتثاثه، وهذا لا يتأتى إلا بإقامة إمام له سلطة قاهرة قادرة على منع الظلم، ولها حق الأمر والنهي، فيجب في هذه الحال، وهي حالة الفتن والاضطرابات إقامة رئيس سائس يحق الحق ويزهق الباطل بأمر الله، فتطمر الرذيلة وتنتشر الفضيلة، وأما في حالة الأمن والاستقرار، وإنصاف الناس بعضهم البعض، وظهور العدل، فلا يجب إقامة الرئيس الأعلى للأُمة إذ إن وجوده كعدمه فالناس متناصفون والعدل منتشر، وليس هناك داع لنصب الإمام(٢).

ويمكن أن يرد عليه بأن يقال: إن التفريق بين حال الأمن والاستقرار وحال الفتن والاضطرابات تفريق لا دليل عليه، فقد قامت الأدلة على وجوب نصب الإمام مطلقًا في جميع الحالات وبدون تفريق، فالضرر كما يقع في حال الفتن والاضطرابات يقع أيضًا في حال الأمن والاستقرار؛ إذ إن ظلم الناس بعضهم لبعض ليس مقصورًا على حال وقوع الفتن فقط بل واقع

---

(١) انظر: «المقاصد مع شرحها» للتفتازاني: (٢/ ٢٧١)، و«المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٥)، و«الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٢٧، و«البحر الزخار» لأحمد ابن المرتضى: (٦/ ٣٧٤).

(٢) انظر: «البحر الزخار»: (٦/ ٣٧٤).

مستمر في كل الأحوال، وعلى مر العصور، وهو مركب في طبائع البشر. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾[١] يشهد. لهذا أنه في زمن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ مع قوة الوازع الديني عندهم وقرنهم خير القرون، كان الظلم يقع، ويعتدي بعض الناس على بعض، يضاف إلى ذلك أن الإمام يحتاج إليه في أُمور كثيرة تتعلق بها مصالح الناس، فالناس محتاجون إليه في إقامة الحدود وتنفيذها والحكم بينهم بما أنزل الله، وتجهيز الجيوش، وقسمة الفيء والغنائم، وجباية الزكاة وصرفها في وجوهها، وإقامة الجمع والجماعات والأعياد، وتزويج الصغار والصغيرات الذين لا أولياء لهم وغير ذلك من الأُمور التي يحتاج إليها أي مجتمع، وكل هذه أُمور قد ثبت عن رسول الله ﷺ مباشرتها، مع أن زمنه ليس زمن فتنة، ولا زمن اضطراب، فقد جاء في الحديث قوله ﷺ: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع»[٢] الحديث. وقال ﷺ: «واغـد يـا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها»[٣] الحديث. وقال ﷺ: «لأعطين الراية غدًا رجلاً يفتح الله عليه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله»[٤] الحديث . . . إلى غير ذلك من الشئون التي كان ﷺ يتولاها ويقوم بمباشرتها.

وحينما أجمع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على اختيار أبي بكر الصديق وبايعوه لم يكونوا في حالة فتنة، ولا اضطراب؛ إذ لم ينقل لنا التاريخ أنه

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٥٣.

(٢) رواه البخاري: (٤/ ٢٠٤)، ومسلم في «صحيحه»: (٥/ ١٢٩).

(٣) رواه مسلم: (٥/ ١٢١).

(٤) رواه أحمد: (٥/ ٣٣١).

كانت بينهم فتن وحروب، وهكذا عندما انعقد إجماعهم على بيعة عمر ـ رضي الله عنه ـ من بعد أبي بكر، وكذلك ما حصل من إجماعهم ومبايعتهم لعثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ لم تكن حال فتنة واضطراب، وبهذا يتبين لنا أن نصب الإمام واجب في كل حال، وليس ذلك مختصًا بحال الفتنة فقط.

* **تنبيـــه:**

اختلفت عبارات العلماء فيما نسب إلى أبي بكر الأصم، ولإيضاح ذلك نورد نماذج من تلك العبارات فيما يلي:

١ ـ جاء في «المواقف وشرحها» هذه العبارة: (وقال قوم كأبي بكر الأصم بالعكس، أي: يجب عند الفتنة دون الأمن)[١].

٢ ـ جاء في «المقاصد مع شرحها» العبارة التالية: (وقال أبو بكر الأصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والإنصاف لعدم الاحتياج إليه ويجب عند ظهور الظلم)[٢].

٣ ـ وقال فخر الدين الرازي: (قال الأصم إن نصب الإمام عند ظهور الفتن واجب وأما عند الأمن والعدالة فلا)[٣].

٤ ـ جاء في كتاب «غياث الأُمم في التياث الظلم» ما نصه: (فنصب الإمام عند الإمكان واجب، وذهب عبد الرحمن بن كيسان إلى أنه لا يجب ويجوز ترك الناس يلتطمون ائتلافًا واختلافًا لا يجمعهم ضابط ولا يربط شتات رأيهم رابط، وهذا الرجل هجوم على شق العصا) إلى

---

(١) «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٥).

(٢) «المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٣).

(٣) «الأربعين في أصول الدين» لفخر الدين الرازي: ص٤٢٧.

أن قال: (ولا يسمى إلا عند الانسلال عن ربقة الإجماع والحيد عن سنن الاتباع وهو مسبوق بإجماع خير من أشرقت عليه الشمس شارقة وغاربة واتفاق مذاهب العلماء قاطبة)(١).

٥ ـ وجاء في كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي العبارة الآتية: (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأُمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم)(٢).

٦ ـ وقد نسب الشوكاني(٣) إلى الأصم القول بعدم الوجوب مطلقًا كما هو المفهوم في كلام الجويني والماوردي.

٧ ـ وقال ابن خلدون(٤) مثل ما قال الجويني والماوردي والشوكاني في حق الأصم.

٨ ـ ونسب الشهرستاني(٥) إلى الأصم القول بالوجوب في حالة الأمن وقد فهم الشهرستاني مما ذهب إليه الأصم أن الأصم يطعن بذلك في إمامة علي ـ رضي الله عنه ـ إذ كانت بيعة علي في أيام الفتنة.

٩ ـ أما البغدادي فقد نسب إلى الأصم القول بأن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأُمة على شخص الإمام، ثم قال البغدادي: (وإنما قصد الأصم الطعن في إمامة علي ـ رضي الله عنه ـ لأن الأُمة لم تجتمع عليه لثبوت أهل الشام على خلافه إلى أن مات ـ رضي الله عنه ـ مع قول

---

(١) «غياث الأمم»: ص١٥، ١٦.
(٢) «الأحكام السلطانية»: ص٥.
(٣) «نيل الأوطار»: (٨/ ٢٨٨).
(٤) انظر المقدمة: ص١٩٢.
(٥) «الملل والنحل» بهامش «الفصل في «الملل والأهواء والنحل»: (١/ ٩٣).

الأصم بإمامة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد مقتل علي ـ رضي الله عنه ـ)[١].

هذه جملة من أقوال العلماء فيما نسبوه إلى أبي بكر الأصم، وحينما نريد أن نستخلص رأي الأصم في هذه المسألة، نجد من العسير أن نضمه إلى القائلين بوجوب نصب الإمام في حالة الفتنة والاضطرابات كما نسب ذلك إليه صاحبا «المواقف» و«المقاصد» مع شرحهما.

كما أن من العسير أيضًا أن نقول إن الأصم يرى نصب الإمام في حالة الأمن والاستقرار كما نسب ذلك إليه الشهرستاني والبغدادي، ولا يتيسر أن نقول عنه بأنه من القائلين بعدم الوجوب مطلقًا، كما فهم ذلك عنه أبو المعالي الجويني والماوردي وابن خلدون، بقي لدينا رأي القائلين بوجوب نصب الإمام مطلقًا وهل يلحق بهم أم لا، ذهب بعض الباحثين[٢] إلى أن الأصم ممن يقول بنصب الإمام مطلقًا على سبيل الوجوب، وبرروا ذلك بما يلي:

١ ـ أن القاضي عبد الجبار بن أحمد نقل في كتابه «المغني» ما قاله شيخه أبو علي الجبائي حكاية عن الأصم أنه قال: (لو أنصف الناس بعضهم بعضًا، وزال التظالم وما يوجب إقامة الحد لاستغنى الناس عن الإمام، ثم قال: والمعلوم من حال الناس خلاف ذلك)، قال القاضي عبد الجبار: فإذًا عُلِمَ من قوله أن إقامة الإمام واجب[٣].

---

(١) «الفرق بين الفرق»: ص١٥٠.

(٢) انظر: «رياسة الدولة» للدكتور محمد رأفت عثمان: ص٦٤، ٩٠، و«رسالة الدكتوراه» لعلي بن فهد الدغيمان. لم تطبع.

(٣) «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢/ ١/ ٤٨).

٢ ـ أنه لم يوجد من العلماء من يطعن في نسبة هذا القول لأبي بكر الأصم، أي: القول الذي نقله القاضي عبد الجبار عن شيخه.

٣ ـ أن أبا علي الجبائي من المعتزلة وهي الطائفة التي ينتسب إليها الأصم والأفراد الذين ينتسبون إلى طائفة واحدة، ويعتقدون مذهبًا واحدًا أدرى وأعلم بأقوال ومذهب بعضهم البعض.

٤ ـ أنه ورد في «مقالات الإسلاميين» ما يؤيد ما نقله أبو علي الجبائي عن الأصم، حيث جاء فيها أن أبا بكر الأصم قال: (لو تكافف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام)[١].

٥ ـ جاء في «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي أن الأصم قال: (إن الأُمة متى أقاموا حجهم وجهادهم وتناصفوا فيما بينهم وبذلوا الحق في أنفسهم وقسموا الغنائم والفيء والصدقات على أهلها وأقاموا الحدود على من وجبت عليه أجزأهم ذلك، ولا يجب عليهم أن ينصبوا إمامًا يتولى ذلك)[٢].

٦ ـ وجاء في كتاب «أصول الدين» للبغدادي قوله: (إن الأصم زعم أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام)[٣]، وما جاء في كتاب «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي، وفي كتاب «أصول الدين» للبغدادي يؤيد ما نقله أبو علي الجبائي عن الأصم أيضًا.

٧ ـ أن مفهوم العبارة التي ترجح نسبتها إلى الأصم بل منطوقها يدل على أن الأصم يقف مع جماهير الأُمة الإسلامية القائلين بوجوب نصب الإمام

---

(١) «مقالات الإسلاميين»: (٢/ ١٣٣).

(٢) «الجامع لأحكام القرآن» لأبي عبد الله القرطبي: (١/ ٢٢٦).

(٣) «أصول الدين»: ص٢٧١.

في الدولة الإسلامية مطلقًا؛ إذ إن الأصم قد علق استغناء الناس عن الإمام على زوال التظالم فيما بينهم، وزوال التظالم بين الناس محال في العادة، وما علق على المحال فهو محال، ومادام أن منع الظلم واجب ونصب الإمام وسيلة إلى منع التظالم، فإن ذلك يؤدي إلى أن نصب الإمام واجب لأن ما لا يتم الواجب إلاً به فهو واجب.

وعلى هذا فإن أبا بكر الأصم ليس من القائلين بعدم وجوب نصب الإمام مطلقًا، وليس من القائلين بالوجوب في حال الأمن والاستقرار، وليس من القائلين بوجوب نصب الإمام في حال الفتن والاضطراب، وعلى هذا فهو منضم إلى القائلين بوجوب نصب الإمام مطلقًا، وهو على هذا يتفق مع جماهير الأُمة الإسلامية[١]، هذا ما توصل إليه بعض الباحثين كما أسلفنا.

والذي أراه أنه لا داعي لهذا الجدل والآراء والحجج والنقاش حول ما نسب إلى أبي بكر الأصم فهناك من المسائل والبحوث ما يستحق بذل الجهود والتحقيق، ومما يبرر اطراح رأيه وعدم اعتباره ما يلي:

أولاً: اختلاف عبارات العلماء فيما نسب إليه واحتمالها لأكثر من رأي؛ إذ إن صاحبى «المواقف» و«المقاصد» مع شرحهما نسبا إليه ما يفهم منه أنه يقول بوجوب نصب الإمام في حالة الفتنة والاضطراب، والشهرستاني والبغدادي نسبا إليه ما يفهم منه أنه يرى نصب الإمام في حال الأمن والاستقرار، ونسب إليه أبو المعالي الجويني والماوردي وابن خلدون قوله بعدم وجوب نصب الإمام مطلقًا، وهناك من يرى أنه يقول

---

(١) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» للدكتور محمد رأفت: ص٦٤، ٦٥.

بوجوب نصب الإمام مطلقًا. وعلى هذا فالأقوال مضطربة في تحديد المذهب الذي ينتمي إليه الأصم ومن القواعد المقررة أن الاضطراب في نسبة المتن يسقط الاحتجاج والقول به ويجعله كأن لم يكن.

ثانيًا: أن الأصم من علماء القرن الثالث، وخلافه لو ثبت لا يقدح في الإجماع ولا يعترض به عليه، ولا يعتد بخلافه، وعلى هذا فوجهة نظره غير واردة على ما اتفق عليه بالإجماع البتة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (النزاع الحاصل بعد إجماع السلف خطأ قطعًا)[1].

ثالثًا: أن قوله على فرض ثبوت نسبته إليه يخالف أصول مذهبه وما عليه فرقته من المعتزلة، حيث يقول بوجوب نصب الإمام مطلقًا ولم يبنه على أصل مستقل به، مما يجعله رأيًا مستقلاً ومبنيًّا على قاعدة سليمة.

رابعًا: أن المفهوم المترجح عنه أنه لا يخالف رأي الجمهور حيث علق الاستغناء عن الإمام بزوال التظالم فيما بين الناس، وزوال التظالم بين الناس محال في الواقع وفي العادة، وما يعلق على المحال فهو محال.

فهو على هذا رأي ساقط ومطرح ويعتبر كأن لم يكن.

● ● ●

---

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (١٣/ ٢٦، ٢٧).



الفصل الثاني
الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة الإسلامية

* **تمهيد:**

مما ينبغي أن يلاحظ في هذا الفصل ثلاثة أمور:

الأول: أن هذه الشروط قد اختلف العلماء في مقدارها، فجعلها البغدادي أربعة، وجعلها ابن خلدون خمسة، وجعلها الماوردي سبعة، وجعلها ابن حزم ثمانية، وجعلها الغزالي عشرة ... إلخ، ويرجع اختلافهم إلى ثلاثة أمور: فمن العلماء من يتناولها بالتفصيل، ومنهم من يتناولها بالإيجاز، ومنهم من يدمج شرطين أو أكثر في شرط واحد، يضاف إلى ذلك أن هذه الشروط منها ما هو متفق عليه بين العلماء، ومنها ما هو مختلف فيه، فيأتي عددها عند بعض العلماء متأثرًا باعتباره لشرط أو أكثر من الشروط المختلف فيها أو عدم اعتباره له، والشروط المتفق عليها بين العلماء هي الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والذكورة، أما الشروط المختلف فيها فهي: الاجتهاد، والعدالة، والقرشية، والعلم، وسلامة الأعضاء والحواس والشجاعة، والكفاية، ونحو ذلك.

وشذت طائفة الشيعة فاشترطت العصمة في الإمام وخالفت بذلك سائر فرق الأُمة.

ثانيًا: إن الشروط التي اشترطها العلماء فيمن يراد توليته رئاسة الدولة

الإسلامية هي شروط يجب مراعاتها في الحال التي تكون صفة الاختيار متوافرة للأُمة فيها، فيجب عليها في هذه الحال ألا تولي أُمورها إلاَّ لمن تحققت فيه هذه الشروط، وأما إذا انتفت حال الاختيار وألجئت الأُمة إلى حال لا خيار لها فيها، وتبين أن الشروط الواجب توافرها يعسر التمسك بها وإذا تمسك بها فقد يؤدي ذلك إلى فتن يجب أن تصان الأُمة عن الدخول في شرورها، فإنه حينئذ ينبغي عمل ما يستطاع حسب الإمكان، بحيث يكتفى بالشروط التي يمكن تحققها في ذلك الوقت.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما لم يكن الآخر في هذه الحال واجبًا ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة، وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرمًا في الحقيقة، وإن سمي ذلك ترك واجب وسمي هذا فعل محرم، باعتبار الإطلاق لم يضر، ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر، وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة أو لدفع ما هو أحرم . . . إلى أن قال: وعند التعارض يرجح الراجح بحسب الإمكان)[١].

ويقول سعد الدين التفتازاني: (مبنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار)[٢].

الثالث: أن الجماهير قد اتفقت على بعض الشروط التي يجب توافرها في الرئيس الأعلى، واختلفت في بعضها الآخر، ويجب أن يعلم أنه لا يصح ادعاء وجوب أي صفة من الصفات في الرئيس إلا إذا ثبت إرجاعها

---

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (٢٠/ ٥٧، ٥٩).

(٢) «شرح السعد على المقاصد» كلاهما لسعد الدين التفتازاني: (٢/ ٢٠٤).

إلى الشرع، بمعنى أن يقوم عليها دليل شرعي بوجوب اشتراط هذه الصفة، أو إذا ثبت إرجاعها إلى المعقول المتفق مع قواعد الشرع بمعنى أن يكون قيام الرئيس بما هو موكول إليه لا يتحقق إلاَّ إذا توافر فيه هذا الشرط[1].

يقول الغزالي[2]: (فإن الشروط التي تدعى للإمامة شرعًا لا بد من دليل يدل عليها، والدليل إما نص من صاحب الشرع، وإما النظر في المصلحة التي طلبت الإمامة لها).

بعد هذا التمهيد سنشرع ـ بعون الله ـ في ذكر الشروط على التفصيل مع ذكر الأدلة والخلاف إن وجد، والترجيح عند الاقتضاء.

* الشرط الأول: الإسلام:

الإسلام من الشروط التي أجمع أهل العلم على اشتراطها في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، فقد اتفقوا على أن رئاسة الدولة الإسلامية لا تنعقد لكافر أصلي، كما أنها لو عقدت لشخص مسلم وطرأ عليه ردة، فإنه في هذه الحالة ينعزل من منصبه بمجرد ارتداده، قال القاضي عياض: (أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل)[3]. ومستند الإجماع في هذه المسألة ما ورد في الكتاب والسنة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[4].

ووجه الدلالة من هذه الآية:

أنها نص في نفي أن يكون للكافر على المسلم أي سبيل، حيث وردت

---

(1) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» لمحمد رأفت عثمان: ص121، 122.

(2) «فضائح الباطنية» لأبي حامد الغزالي: ص191.

(3) نقلاً عن «شرح النووي على صحيح مسلم»: (12/229).

(4) سورة النساء، الآية: 141.

كلمة ـ سبيلا ـ بصيغة التنكير والإمامة العظمى التي هي رياسة الدولة هي أعظم سبيل فوجب بمقتضى ما نصت عليه هذه الآية ألا يكون الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية كافرًا[١].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[٢].

ووجه الدلالة في هذه الآية:

أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وأولي الأمر منكم﴾ بعد قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، وفي هذا دليل واضح على أن أُولي الأمر في الدولة الإسلامية الذين تجب لهم الطاعة والمناصحة والانقياد، لا بد وأن يكونوا مؤمنين يدينون بدين الإسلام، فيجب بناء على ذلك ألا يتم إسناد منصب الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية لكافر.

وقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾[٣].

ووجه الدلالة من هذه الآية:

أن الله سبحانه وتعالى قد أمر في هذه الآية بقتال غير المسلمين ووضع حدًّا لقتالهم وهو أن يسلموا ويدينوا بالحق أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون.

وإسناد الرئاسة في الدولة الإسلامية للكافر ينافي الصغار الذي أمرنا الله

---

(١) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (١٦٦/٤).

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٢٩.

سبحانه وتعالى أن نعامل به من ليس مسلمًا، ثم إنه من غير الممكن للرئيس الذي لا يدين بدين الإسلام، أن يتزعم في الحروب ويقود الجيوش الإسلامية التي تقاتل من لا يدين بدين الإسلام[١].

ومن السنة قول رسول الله ﷺ: «ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا»[٢].

ووجه الدلالة من هذا الحديث:

أن الرئيس الذي تجب له الطاعة هو من يقود الأُمة بكتاب الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وهذا يؤيد ما أجمع عليه العلماء من شرط الإسلام في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، يقول ابن حزم رحمه الله: (إن الغاية الأساسية من نصب الإمام هي تنفيذ شريعة الإسلام، فكيف يمكن تنفيذ هذه الشريعة أو كيف ترعى مصلحة الإسلام وأهله إن لم يكن من يتولى هذا المنصب مسلمًا...)[٣].

وعلى هذا يتبين بجلاء أنه لا بد فيمن يتولى أمر الدولة أن يكون رجلاً مسلمًا يدين بدين الإسلام عقيدة ومنهجًا، يصرف به أُمور الرعية سلمًا وحربًا سرًّا وعلنًا. وهذه قاعدة عامة إذ لا يمكن أن تسند المراكز القيادية والولايات العامة إلا لمن يدين بدين الأُمة، ويسعى جاهدًا إلى نصرته وإبقائه على قوته[٤]. وإلى هذا أشار شيخ الإسلام عند كلامه على مقصود

---

(١) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ١٦٦)، و«محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه»: ص٩٣.

(٢) رواه الإمام أحمد في «مسنده»: (٤/ ٦٩، ٧٠). ورواه مسلم في «صحيحه»: (٦/ ١٥).

(٣) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٦).

(٤) انظر: «منهاج الإسلام في الحكم» لمحمد أسد: ص٨٤، و«رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص١٢٣.

وواجب الولايات، حيث قال: (وإن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وتكون كلمة الله هي العليا)[١]، وهذا لا يتأتى إلا في ظل القيادة المسلمة.

* الشرط الثاني: البلـــوغ :

يعتبر شرط البلوغ من الشروط التي انعقد إجماع العلماء على اشتراطها في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، ولم يشذ عن هذا الإجماع سوى الإمامية حيث جوزوا أن يكون الإمام صبيًّا لم يبلغ الحلم، بل ذهبوا إلى أبعد من هذا حيث أجازوا إمامة الحمل في بطن أُمه، واستندوا لشذوذهم هذا على عقيدتهم في الإمامة، حيث إن طريق انعقاد الإمامة عندهم هو النص، أي: نص كل إمام سابق على الإمام اللاحق بعده، ابتداء من النبي ﷺ فإنه نص في زعمهم على عليّ بن أبي طالب وعليّ نص على الحسن، وهكذا كل إمام ينص على من بعده إلى آخر الأسماء والأشخاص الذين يعتقدون حصر الإمامة فيهم.

قال شيخ الإسلام رحمه الله في معرض رده على الإمامية حول اعتقادهم بجواز انعقاد الإمامة للصبي: (ومثل هذا بنص القرآن يتيم يجب أن يحفظ له ماله حتى يؤنس منه الرشد ويحضنه من يستحق حضانته من قرابته، فإذا صار له سبع سنين أمر بالطهارة والصلاة، فمن لا توضأ ولا صلى، وهو تحت حجر وليه في نفسه وماله بنص القرآن، لو كان مشهودًا يشهده العيان لما جاز أن يكون هو إمام أهل الإيمان)[٢].

---

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (٢٨/ ٦١، ٦٢).

(٢) «المنهاج»: (١/ ٣٠).

ويقول ابن حزم[١]: (ومجموع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة، ولا إمامة صبي لم يبلغ، إلاَّ الرافضة، فإنها تجيز إمامة الصغير الذي لم يبلغ والحمل في بطن أُمه، وهذا خطأ لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب، والإمام مخاطب بإقامة الدين).

يضاف إلى ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية وما ذكره ابن حزم الحديث الذي رواه أحمد بسنده إلى النبي ﷺ قال: «تعوذوا بالله من رأس السبعين وإمارة الصبيان»[٢].

ووجه الدلالة من هذا الحديث:

أن النبي ﷺ لما أمر بالتعوذ من إمارة الصبيان دل على أن إمارتهم بلاء وفتنة وشر.

كما استدل العلماء على عدم جواز إمامة الصبي بقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الطفل حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يبرأ أو يعقل»[٣].

ووجه الدلالة من هذا الحديث:

ـ أن الإمام مخاطب بإقامة الدين وتنفيذ الحدود على مستحقيها وقيادة الجيوش وغير ذلك، والصبي غير مخاطب بشيء من التكاليف الشرعية.

ـ كما استدلوا أيضًا بأن الصبي لا ولاية له على نفسه، فكيف تكون له الولاية على غيره، إذ إنه محتاج لمن ينظر في أُموره ويدبرها، ويرعى شئونه، وما دام حاله كذلك فلا يصح أن يسند إليه النظر في أُمور الأُمة،

---

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٦).

(٢) «المسند»: (٢/ ٢٢٧، ٣٥٥).

(٣) «مسند الإمام أحمد»: (١/ ١٤٠).

وتدبير شئونها مادام لا يملك ذلك في حق نفسه، وبهذا يتبين أن الإمام لا بد أن يكون بالغًا، ليس تحت ولاية غيره[١].

ـ كما استدلوا أيضًا بأن الصبي غير مكلف لرفع القلم عنه كما في الحديث الذي سبق ذكره، وإذا علم أنه غير مكلف فقد يدفعه علمه هذا إلى عدم الاكتراث بالمصالح وإلى الإخلال بالواجبات الملقاة على عاتقه وهذا يناقض المقصود من توليته، وفي هذا مظنة الإخلال بمنصب الرئاسة فلا تصح توليته بأي حال من الأحوال.

ومقتضى هذه الأدلة القوية سقوط خلاف الإمامة الذين قالوا بجواز إمامة الصبي والحمل في بطن أُمه، كما أن شذوذهم هذا لا يقدح في صحة الإجماع على اشتراط البلوغ؛ لأن الشيعة بوجه عام إنما وجدوا بعد انعقاد الإجماع على عدم صحة إمارة الصبي، فلا يعتبر خلافهم مؤثرًا[٢].

* **تعقيب:**

لقد نسب إلى بعض علماء الحنفية قوله: (وتصح سلطنة متغلب وكذا صبي)[٣] قال ابن عابدين في «حاشيته» يشرح ذلك: (أي: تصح سلطنته بالضرورة، لكن في الظاهر لا حقيقة، قال في «الأشباه»: تصح سلطنته ظاهرًا، قال في «البزازية»: مات السلطان واتفقت الرعية على سلطنة ابن صغير له ينبغي أن تفوض أُمور التقليد على وال، ويعد هذا الوالي نفسه تبعًا لابن السلطان لشرفه، والسلطان في الرسم هو الابن، وفي الحقيقة هو

---

(١) انظر: «مآثر الأنافة» للقلقشندي: (١/ ٣٢).

(٢) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه»: ص٩٤ ـ ٩٥.

(٣) وممن قال بذلك الحصكفي. انظر: «حاشية ابن عابدين»: (١/ ٣٦٩).

الوالي لعدم صحة الإذن بالقضاء والجمعة ممن لا ولاية له)، ثم يقول: (أي: لأن هذا الوالي لو لم يكن هو السلطان في الحقيقة لم يصح إذنه في القضاء والجمعة، لكن ينبغي أن يقال إنه سلطان إلى غاية وهو بلوغ الابن)(١).

والذي حمل بعض فقهاء الحنفية إلى القول بصحة إمامة الصبي في حالة الضرورة إنما هو قصد منع الفتن والحروب والفساد الذي قد يحصل في بعض الحالات حينما يتنازع أكثر من واحد على منصب الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية بعد موت الرئيس، ويخشى أن يؤدي هذا النزاع إلى الفتنة والهرج وانتشار الفوضى والاضطرابات، ولا يجد عقلاء الأمة، وأهل الحل والعقد مناصا من إسناد الرئاسة إلى ابن الرئيس الأسبق إذا كان صغيرًا لما لأبيه من مكانة عالية في نفوس الأُمة، أو أن يتغلب متغلب، فيفرض على الأُمة رئيسًا صبيًا بالقسر والإكراه، ولا تجد الأُمة خيارًا لها في الحالتين، فإنها بلا شك تأخذ بأخف الضررين بين ضرر المقاومة والمغالبة، وما ينتج عنها من الفوضى والاضطرابات، أو قبول رئاسة الصبي عليها، وذلك بأن ترضخ للأمر الواقع مع علمها بأن الأمر قد أسند إلى غير أهله، ولكن بلاء الفتنة أشد من بلاء قبول رئاسته، فهذه حالة الضرورة التي أشار إليها بعض علماء الحنفية، وقولهم ـ أي: علماء الحنفية ـ بإمامة الصبي إذا فرضتها الضرورة لا يخرجهم عما انعقد عليه إجماع علماء الأُمة من اشتراط البلوغ في شخص الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية(٢).

---

(١) «حاشية ابن عابدين»: (١/ ٣٦٩).

(٢) انظر: «محاضرات الشيخ عبد العال عطوه»: ص٩٥.

* الشرط الثالث: العقـــل :

هذا الشرط بدهي فلا تنعقد الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية لفاقد العقل بجنون، أو بغيره كالخبل، إذ إن فاقد العقل يحتاج هو نفسه إلى وليٍّ يصرف أُموره؛ لأن العقل هو آلة التدبير، وبفوات العقل يفوت التدبير، وفاقد العقل غير مكلف بشيء من التكاليف الشرعية، ومن حاله كذلك، فإنه لا يملك التصرف في شئون الرعية فلا يستطيع أن يبرم المعاهدات، ويقيم الصلوات، ويشن الحروب ويحمي البيضة، وينفذ أحكام الله في عباده، كما أنه لا يقوى على القيام بمقصود الولاية من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يستطيع إصلاح دين الخلق ولا إصلاح ما لا يقوم الدين إلاَّ به من أمر دنياهم[1].

(والإمام إنما جعل؛ ليقيم للناس الصلاة ويأخذ صدقاتهم ويقيم حدودهم ويمضي أحكامهم ويجاهد عدوهم، وهذه كلها عقود لا يخاطب بها من لم يبلغ أو من لم يعقل)[2].

ويقول الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فلا تنعقد لمجنون فإن التكليف ملاك الأمر وعصامه، ولا تكليف على صبي ومجنون)[3].

وقد نقل القاضي عبد الجبار بن أحمد من المعتزلة[4]، وصاحب «المواقف» وشارحه[5] الإجماع على اشتراط العقل في الرئيس الأعلى للدولة والإسلامية.

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص٢٩، ٨١.

(٢) «المحلى» لابن حزم: (١/ ٤٥، ٤٦).

(٣) «فضائح الباطنية»: ص١٨٠.

(٤) انظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ١٩٩).

(٥) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٥٠).

وقال القاضي أبو يعلى: (وإن كان الحادث على بدنه فننظر فإن كان زوال العقل نظرت فيه، فإن كان عارضًا مرجوًّا زواله كالإغماء، فهذا لا يمنع عقدها، ولا استدامتها؛ لأنه مرض قليل اللبث؛ ولأن النبي ﷺ أغمي عليه في مرضه، وإن كان لازمًا لا يرجى زواله كالجنون والخبل فننظر فإن كان مطبقًا لا يتخلله إفاقة فهذا يمنع الابتداء والاستدامة، وإذا طرأ عليها أبطلها لأنه يمنع المقصود الذي هو إقامة الحدود، واستيفاء الحقوق وحماية المسلمين، وإن كان يتخلله إفاقة يعود فيها إلى حال السلامة نظرت فإن كان أكثر زمانه الخبل فهو كما لو كان مطبقًا وإن كان أكثر زمانه الإفاقة فقد قيل يمنع من عقدها، وهل يمنع من استدامتها؟! فقيل: يمنع من استدامتها كما يمنع من ابتدائها؛ لأن في ذلك إخلالاً بالنظر المستحق فيه، وقد قيل: لا يمنع من استدامتها، وإن منع من عقدها؛ لأنه يراعى في ابتداء عقدها سلامة كاملة، وفي الخروج منها نقص كامل)[1].

ويتلخص مما تقدم أن العلماء قسموا ما يصيب العقل والتمييز من زوال أو خلل إلى قسمين:

القسم الأول: هو ما يرجى زواله كالإغماء.

القسم الثاني: هو ما لا يرجى زواله كالجنون والخبل.

فالأول مرض عارض، زواله مرجو، وهذا النوع لا يمنع انعقاد الرئاسة كما أنه لا يمنع من استدامتها فيما لو طرأ على من أسند إليه منصب الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية؛ لأنه مرض قليل اللبث سريع الزوال والانكشاف، حيث يعود من به هذا النوع من المرض إلى حالته الطبيعية، فليس هناك خوف على مصالح الأُمة من جراء هذا المرض العارض.

---

(١) «الأحكام السلطانية» للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي: ص٢١.

أما الثاني فهو مرض لا يرجى زواله، وهو فقد العقل بالكلية فلا يرجى سلامة وشفاء من أُصيب بهذا المرض، وفي هذه الحال فقد اتفق العلماء على أنه لا يمكن عقد الرئاسة لمن أُصيب بهذا المرض، سواء كان مطبقًا ومستمرًا لا تتخله إفاقة مطلقة أم كان غير مطبق كأن ينتابه في بعض الأوقات.

أما إذا طرأ هذا الجنون على الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، وهو متقلد منصب الرئاسة، ومتول لأُمور الأُمة فإنه حينئذ ينظر، فإن كان مطبقًا لا تتخلله إفاقة، فإنه في هذه الحالة يستحق العزل بعد التأكد من وجود هذا المرض والقطع به من قبل أهل الحل والعقد وأهل الرأي والمشورة في الأُمة، أما إذا كان جنونه غير مطبق بأن كان تتخلله إفاقة فإنه ينظر فإن كان زمن إطباقه أكثر من زمن إفاقته فإنه في هذه الحالة يمنع من مزاولة منصب الرئاسة، وعلى أهل الحل والعقد أن ينظروا فيمن يصلح لتقلد منصب الرئاسة ليحل محله، وإن كان زمن إفاقته أكثر من زمن جنونه ففي هذه الحالة قولان للعلماء:

ـ **القول الأول**: أن هذا يمنع من استدامة الرئاسة كما يمنع من عقدها ابتداء؛ لأن من واجب الرئيس النظر في مصالح الأُمة في جميع الأوقات، وهذا المرض بتكرره يخل بهذا الواجب.

ـ **القول الثاني**: أنه لا يمنع من استمرار الولاية وشغل منصب الرئاسة وإن كان يمنع من انعقادها ابتداء، وقد علل لذلك القاضي أبو يعلى بقوله: (لأنه يراعى في ابتداء عقدها سلامة كاملة، وفي الخروج منها نقص كامل)[1].

---

(١) «الأحكام السلطانية»: ص٢١، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٧، ١٨، و«مآثر الأنافة»: (١/ ٣٢).

والذي نرجحه في هذه المسألة أنه نظرًا إلى أن منصب الرئاسة منصب هام وحساس يقتضي من صاحبه الوعي المستمر والإدراك الدائم، حيث لا يؤمن أن يستجد للأُمة من المهام والأُمور العاجلة التي تقتضي مصلحة الأُمة سرعة البت فيها كصد هجوم الأعداء وإعلان الحروب، فإنه ينبغي أن يكون الرئيس متمتعًا بكامل قواه العقلية سالمًا من الآفات المرضية قدر الإمكان، وأن يتجنب في اختيار الرئيس الأعلى اختيار من تعتريه الأمراض التي هي مظنة عدم قيامه قيامًا كاملاً بمهام وظيفته العظمى ومركزه الأسمى، وهذا ما تقتضيه مصلحة الأُمة العليا)[١].

إذ ليس المراد بالعقل هنا هو القدر الذي تتعلق به التكاليف وهو مجرد الإدراك وإنما المراد به الفطنة الزائدة التي يستطيع بها رئيس الدولة حل المشكلات وفصل المعضلات.

* الشرط الرابع: الحريـــة:

لقد اشترط العلماء بالإجماع هذا الشرط، فلا تنعقد الإمامة للعبد سواء أكان قنًا كامل العبودية أو مبعضًا فيه جزء من الحرية، أو مكاتبًا وهو من فرض عليه مبلغ إن أداه عتق من الرق وإلا بقي قنًّا، أو كان مدبرًا وهو من شرط عتقه بموت سيده، أو معلقًا عتقه بصفة، ووجه ذلك أن الرقيق مفروض عليه شرعًا أن يكون في جميع أوقاته في خدمة سيده، وهو مكلف ببذل جهده وإطاعة الأوامر الصادرة له من هذا السيد مادام يطيقها، ومادامت أُموره تسير بأوامر غيره، ولا يملك وقته ولا جهده فإنه لا يمكن

---

(١) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه»: ص٩٥ ـ ٩٦، و«رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص١٢٧، ١٢٨.

أن توكل إليه أُمور الأُمة، وقد علل الغزالي ذلك بقوله: (فإن منصب الإمامة يستدعي استغراق الأوقات في مهمات الخلق، فكيف ينتدب لها من كالمفقود في حق نفسه الموجود لمالكه، يتصرف تحت تدبيره وتسخيره)[١].

ويقول صاحب «المواقف» وشارحه: (لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الإمامة ولئلا يحتقر فيعصى فإن الأحرار يستحقرون العبيد، ويستنكفون عن طاعتهم)[٢].

ويقول ابن عابدين: (لأن لا ولاية له على نفسه فكيف تكون له الولاية على غيره، والولاية المتعدية فرع للولاية القائمة)[٣].

وقال القاضي عبد الجبار: (فأما كونه حرًّا عاقلاً متدينًا مختصًا متمكنًا من القيام بالحدود وغير ذلك فلا خلاف فيه)، ثم قال: (قد ثبت أنه لا خلاف أنه يجب أن يكون حرًّا ليصح أن يتصرف فيما فوض إليه)[٤].

ونقل الإجماع على شرط الحرية في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية القرطبي[٥]، والنووي[٦]، وابن المرتضى[٧] اليماني، وأبو حامد الغزالي[٨] وغيرهم.

---

(١) «فضائح الباطنية» لأبي حامد الغزالي: ص١٨٠.

(٢) «المواقف» لعضد الدين الإيجي بشرحه للسيد الشريف الجرجاني: (٨/ ٢٥٠).

(٣) «حاشية ابن عابدين»: (١/ ٥١٢).

(٤) «المغني»: (٢٠/ ١/ ٢٠١).

(٥) انظر: «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٧١).

(٦) انظر: «شرحه على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٢٥).

(٧) انظر: «البحر الزخار»: (٦/ ٣٧٨، ٣٨١).

(٨) انظر: «فضائح الباطنية»: ص١٨٠.

ومادام أن العبد ليس له أن يتولى مهمة القضاء في الدولة الإسلامية حيث اشترط كون القاضي حرًّا، فمن باب أولى أن يشترط في الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية أن يكون حرًّا لا تشوبه شائبة رق(١).

وكما أن العبد ليس له الولاية على نفسه حيث إنّ ولايته بيد سيده، فلا تكون له الولاية على غيره، إذ إن الولاية على الغير فرع عن الولاية القائمة في شخص الوالي(٢).

ومما يؤيد اشتراط الحرية أنه ثبت باستقراء التاريخ أن الأحرار بطبعهم يحتقرون العبد ويستنكفون عن طاعته فلا تتحقق الإمامة بتوليته الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية، إذ إن احتقار العبيد من قبل الأحرار والاستنكاف عن طاعتهم يتنافى مع مقصود الولاية من وجود الهيبة والطاعة وبهذا تنعدم المصلحة، فلا يجوز تولية العبد رئاسة الدولة(٣).

يضاف إلى كل ما تقدم أن الرقيق بكل أنواعه ملزم شرعًا بخدمة سيده في جميع أوقاته، وبكل جهد في حدود استطاعته، وهو ملزم كذلك بتنفيذ ما يصدر عن سيده من أمر أو نهي وليس له استقلال بخاصة نفسه، وهذا يتنافى مع منصب الرئاسة؛ لأن المطلوب فيمن يقوم هذا المقام أن يكون مالكًا لإرادته مستقلاً بشئون نفسه متصرفًا في وقته وجهده لا يملك أحد منعه(٤).

لهذا فقد أجمعت الأُمة على عدم تولي العبد منصب الرئاسة العليا في

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٦٥، و«المغني» لعبد الجبار: (٣٠/ ١/ ٢٠١).

(٢) انظر: «حاشية ابن عابدين»: (٦/ ٣٦٨).

(٣) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٥٠)، و«المسايرة مع شرحها»: (٢/ ١٦٣).

(٤) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٣٥)، و«محاضرات شيخنا دكتور عبد العال عطوه»: ص٦٧.

الدولة الإسلامية، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلاَّ الخوارج فيما نقله عنهم الشهرستاني[١].

وقد استدل الخوارج على ما ذهبوا إليه من إسناد الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية إلى غير المتصف بالحرية بما روي عن رسول الله ﷺ حيث قال: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»[٢].

وقوله ﷺ: «ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا»[٣].

وقد أجاب العلماء عن ذلك فقالوا: إن ما ورد في أحاديث رسول الله ﷺ محمول على ما دون الرئاسة العليا من الولايات فيكون المقصود بالعبد في الحديثين السابقين هو العبد الذي يتولى إمارة حربيَّة كقيادة جيش أو سرية أو غير ذلك من الأُمور التي يسندها إليه الرئيس الأعلى في الدولة، أو أن المقصود هو المبالغة والتأكيد في وجوب السمع والطاعة للرئيس الأعلى للدولة حتى على فرض كونه عبدًا حبشيًا أو أن المقصود هو السمع والطاعة للحرِّ الذي كان عبدًا، ثم عتق وجاء الخطاب باعتبار ما كان عليه الحر من العبودية. ومستند العلماء في تأويل هذه الأحاديث هو انعقاد الإجماع الذي سبق ذكره على أن الإمام لا يجوز أن يكون عبدًا فوجب أن تصرف هذه الأحاديث عن ظاهرها حتى لا يقع التعارض[٤].

---

(١) انظر: «الملل والنحل»: (١/ ١٥٨).

(٢) رواه البخاري: (٤/ ٣٣٤).

(٣) رواه مسلم: (٦/ ١٥).

(٤) انظر: «المسايرة مع شرحها»: (٢/ ١٦٥)، و«مقدمة ابن خلدون»: ص١٩٤، و«نيل الأوطار»: (٨/ ٢٩٨)، و«البحر الزخار»: (٦/ ٣٧٨)، و«فتح الباري»: (١٣/ ١٢٢)، و«شرح النووي على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٢٥)، و«المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٥٠).=

وخلاف الخوارج ومن نحا نحوهم[١] لا يقدح في صحة الإجماع ولا يعد خرقًا له؛ لأن الخوارج قد نشأُوا بعد انعقاد الإجماع واستقراره على عدم جواز إسناد منصب الرئاسة للعبد أو من به شائبة الرق، كما أنه لا يقدح في الإجماع ما قد ينتج في حالات الضرورة كأن يتغلب عبد له شوكة وقوة ومنعة على منصب الرئاسة في الدولة الإسلامية، أو أن يتغلب حر فينصب عبدًا رئيسًا للدولة، فقد أجاز العلماء ذلك دفعًا للفتنة والاضطراب مما قد يفضي إلى إزهاق الأرواح البريئة وهم يرون أن إجازة ما نشأ عن حالة الضرورة لا ينبغي أن يدوم بل أن ينتهي إلى غاية يحل الحر فيها محل العبد بعد أمن الفتنة وزوال حالة الضرورة[٢].

* الشرط الخامس: الذكــــورة:

لقد أجمع علماء الأُمة على القول بأن الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية يجب أن يكون ذكرًا، وبناء على هذا فلا تنعقد الرئاسة لامرأة ولا لخنثى حتى ولو بان أنه ذكر وذلك على سبيل الاحتياط[٣].

ويمكن القول بأن شرط الذكورة في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية من الشروط البدهية التي تكاد تكون غير محتاجة إلى سياق الأدلة، والمعنى في ذلك كما يقول القلقشندي: (أن الإمام لا يستغني عن الاختلاط بالرجال

---

(١) مثل الدكتور صلاح الدين دبوس في كتابه «الخليفة توليته، وعزله»: ص٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٩، حيث يميل إلى ترجيح قول الخوارج.

(٢) انظر: «محاضرات شيخنا»: ص٩٧ـ٩٨، و«رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص١٢٩، ١٣٠.

(٣) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (١٦٧/٤) و«نهاية المحتاج» للرملي: (٤٠٩/٧)، و«إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد» للشيخ اللقاني المالكي: ص٢٥٩، و«محاضرات شيخنا»: ص٩٨.

والمشاورة معهم في الأُمور، والمرأة ممنوعة من ذلك، ولأن المرأة ناقصة في أمر نفسها حتى لا تملك النكاح فلا تجعل إليها الولاية على غيرها)[١].

ويقول الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ: (فلا تنعقد الإمامة لامرأة وإن اتصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال، وكيف تترشح امرأة لمنصب الإمامة وليس لها منصب القضاء، ولا منصب الشهادة في أكثر الحكومات)[٢].

ويقول الكمال ابن أبي شريف: (واشتراط الذكورة لبيان أن إمامة المرأة، لا تصح إذ النساء ناقصات عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج إلى مشاهد الحكم ومعارك الحرب)[٣].

وقال ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ: (وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة المرأة)[٤].

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إمامًا)[٥].

وقد استدل العلماء على شرط الذكورة في شخص الرئيس الأعلى للدولة بأدلة من القرآن والسنة، ومن هذه الأدلة ما يأتي:

أولاً: قول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[٦].

---

(١) «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/ ٣١، ٣٢).

(٢) «فضائح الباطنية»: ص١٨٠.

(٣) «المسامرة» للكمال بن أبي شريف في «شرح المسايرة» للكمال بن الهمام: ص١٦٣.

(٤) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١١٠).

(٥) «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٧٠).

(٦) سورة النساء، الآية: ٣٤.

ووجه الدلالة من الآية:

أن الباري جلَّ وعلا ذكر في هذه الآية قوامة الرجال على النساء، والقوامة تقتضي أن يكون الرجل رئيسًا على المرأة ويدبر أُمورها، ويرعى مصالحها، بل ويتولى تأديبها عند المقتضى لذلك ويهجرها ويضربها، وهذا يقتضي أن الرجل بيده زمام الأمر، وعلى هذا فلا يجوز أن تتولى المرأة منصب الرياسة العليا في الدولة الإسلامية؛ لأن في إسناد هذا المنصب إليها ما يخالف منطوق الآية ومفهومها، والآية الكريمة وإن نزلت بخصوص القوامة في الأسرة، فالعبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب فتبقى الدلالة قائمة في هذه الآية، لأنه إذا كانت المرأة أقل كفاءة من الرجل في إدارة شئون الأسرة، والأسرة عادة محدودة الأفراد، فمن باب أولى أن لا تكون لها القدرة، ولا الكفاءة المطلوبة في إدارة شئون الأُمة، وليس في مقدورها أن تتقدم على الرجال في هذا المقام.

ثانيًا: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾[1].

ووجه الدلالة من هذه الآية:

أن الله سبحانه وتعالى أمر النساء بالقرار في البيوت، وأمرهن بعدم التبرج، وأمرهن بعدم الخروج لملاقاة الرجال، فتبين أن مبنى حالهن على التستر، والرئاسة تقتضي بطبيعة الحال مخالطة الرجال ومشاورتهم في الأُمور التي تهم الأُمة فوجب بمقتضى هذا الأمر أن لا يسند إلى المرأة منصب الرئاسة العليا للدولة الإسلامية[2].

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

(٢) انظر: «حاشية ابن عابدين»: (١/ ٥٤٨)، و«مآثر الأنافة»: (١/ ٣١، ٣٢)، و«نهاية المحتاج» للرملي: (٧/ ٤٠٩)، و«المسايرة مع شرحها»: (٢/ ١٦٣).

والخطاب وإن كان واردًا بالنسبة لنساء الرسول ﷺ إلا أنه عام لنساء الأُمة كلها؛ لعموم العلة التي نص عليها عجز الآية وهي الطهارة وذهاب الرجس، فإن هذا مطلوب من جميع نساء الأُمة.

ثالثًا: واستدلوا من السنة بحديث أبي بكرة ـ رضي الله عنه ـ الذي رواه البخاري أنه قال: نفعني الله بكلمة أيام الجمل لما بلغ النبي ﷺ أن فارسًا ملكوا ابنة كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[1].

ووجه الدلالة من هذا الحديث:

أن الرسول ﷺ نفى بشكل قاطع فلاح قوم يولون أمرهم امرأة، وهذا يقتضي النهي عن إسناد الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية إلى المرأة، ويؤيد هذا أن الأمر في الحديث جاء بصيغة المفرد المضاف وهذه الصيغة تفيد العموم فيشمل النهي كل أمر من أُمور الأُمة إلا ما يقوم الدليل على تخصيصه، وإخراجه من هذا العموم مثل الولاية الخاصة على الوقف، أو تولى أمر يدخل في استطاعة المرأة عادة كأن تتولى إدارة مستشفى للنساء أو مدرسة للبنات وما يماثل ذلك من الوظائف التي تتمشى مع الطبيعة الخاصة للمرأة، وتتمكن من مزاولتها مع الحفاظ على كرامتها وعلى سمتها وخلقها وحيائها، أما الرئاسة العليا في الدولة فلا يجوز أن تسند إلى المرأة؛ لنفي النبي ﷺ الفلاح لأُمة توليها هذا المنصب، ودفع ما يؤدي إلى عدم الفلاح مطلوب[2].

رابعًا: كما استدلوا أيضًا من السنة بقوله ﷺ: «ما رأيت من ناقصات

---

(١) «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»: (١٣/ ٤٥، ٤٦).

(٢) انظر: «نهاية المحتاج»: (٧/ ٤٠٩)، و«نيل الأوطار» للشوكاني: (٨/ ٢٩٨)، و«محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه»: ص٩٨.

عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن يا معشر النساء»[١].

ووجه الدلالة من هذا الحديث:

أن النبي ﷺ بيَّن لأُمته أن النساء يتصفن بنقص العقول ونقص الدين، ومنصب الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية يقتضي بطبيعة الحال الكمال في العقل والدين فيمن يتولى الإمامة العظمى.

وعلى هذا فلا يجوز أن تولى المرأة منصب الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية حيث يترتب على توليتها هذا المنصب العظيم إخلال بمصالح الأُمة[٢].

خامسًا: أن منصب الرئاسة العليا للدولة الإسلامية يحف به صعوبات ومشاق لا تتحملها المرأة، وذلك بحكم طبيعتها، وبحكم تكوينها الجسماني[٣] حيث إن هذا المنصب يحتاج إلى القيام بأعمال قيادة الجيوش، وخوض المعارك، والإشراف على سير الحرب وما إلى ذلك. قال الشيخ زين الدين قاسم في «حاشيته على المسامرة شرح المسايرة»: (وأما الذكورة ـ أي: شرط الذكورة ـ فلأن المرأة لا تصلح للقهر والغلبة، وجر العساكر وتدبير الحروب وإظهار السياسة غالبًا)[٤].

سادسًا: من جملة الأدلة التي ساقوها أن الجبلة التي جبل الله المرأة عليها والطبيعة التي كونها عليها، وجود عوارض تعتريها مع مرور الأيام مثل الحيض والحمل والولادة والرضاع، وهذه العوارض لا شك أنها تؤثر

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه»: (٤/ ٢٢٨)، كما رواه الإمام أحمد في «مسنده»: (٥/ ٤٣)، مع اختلاف بينهما في اللفظ.

(٢) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٥٠)، و«نهاية المحتاج»: (٧/ ٤٠٩).

(٣) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٧).

(٤) (٢/ ١٦٤).

تأثيرًا مباشرًا على تفكيرها وعلى تكوين آرائها، وهذه من الأسباب التي تجعلها في منزلة خاصة لا تبلغ بمقتضاها ما يبلغ الرجال، ويضاف إلى ما تقدم منزلتها في الشهادة، وكونها على النصف من شهادة الرجل.

قال تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[١].

وبناء على ما تقدم فقد نص العلماء على عدم جواز تولية المرأة منصب الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية، حيث إن هذا المنصب يتطلب من صاحبه القدرة التامة على القيام بواجباته مع قوة التفكير وسداد الرأي، وكمال التدبير.

من أجل هذا كان اشتراط الذكورية فيمن يتولى أمر الرئاسة العليا في الدولة واجبًا، وانعقد الإجماع على ضرورة توافره، وهو ما تقتضيه مصلحة الأُمة، ويتطلبه استقامة أمرها.

* الشرط السادس: الاجتهـــاد:

أولاً: قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (واختلفوا في اشتراط العلم؛ هل يجب أن يكون مجتهدًا، أو يجوز أن يكون مقلدًا، أو الواجب تولية الأمثل فالأمثل كيفما تيسر على ثلاثة أقوال)[٢].

وقال شيخ الإسلام في موضع آخر: (والذي عليه جماهير الأُمة أن الاجتهاد جائز في الجملة والتقليد جائز في الجملة، لا يوجبون الاجتهاد على كل أحد ويحرمون التقليد، ولا يوجبون التقليد على كل أحد،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٢٦.

ويحرمون الاجتهاد، وأن الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد، فأما القادر على الاجتهاد فهل يجوز له التقليد، هذا فيه خلاف، والصحيح أنه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد، إما لتكافؤ الأدلة، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد، وإما لعدم ظهور دليله، فإنه حيث عجز سقط عنه وجوب ما عجز عنه وانتقل إلى بدله وهو التقليد، كما لو عجز عن الطهارة بالماء)[١].

وقال أيضًا: (والاجتهاد ليس هو أمرًا واحدًا لا يقبل التجزي والانقسام بل قد يكون الرجل مجتهدًا في فن أو باب أو مسألة دون فن وباب ومسألة وكل واحد فاجتهاده بحسبه)[١].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (أما في المسائل الأُصولية فكثير من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم من يوجب النظر والاستدلال على كل أحد حتى على العامة والنساء حتى يوجبوه في المسائل التي تنازع فيها فضلاء الأُمة قالوا: لأن العلم بها واجب، ولا يحصل العلم إلا بالنظر الخاص).

وأما جمهور الأُمة فعلى خلاف ذلك، فإن ما وجب علمه إنما يجب على من يقدر على تحصيل العلم وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق، فكيف يكلف العلم بها؟! وأيضًا فالعلم قد يحصل بلا نظر خاص بل بطرق أخرى من اضطرار وكشف وتقليد من يعلم أنه مصيب وغير ذلك، وبإزاء هؤلاء قوم من المحدثة والفقهاء والعامة قد يحرمون النظر في دقيق العلم والاستدلال والكلام فيه حتى ذوي المعرفة به وأهل الحاجة إليه من أهله ويوجبون التقليد في هذه المسائل أو الإعراض عن تفصيلها، وهذا ليس بجيد أيضًا، فإن العلم النافع مستحب، وإنما يكره إذا كان كلامًا بغير

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٠/ ٢٠٣، ٢٠٤).

علم، أو حيث يضر، فإذا كان كلامًا بعلم ولا مضرة فيه فلا بأس به، وإن كان نافعًا فهو مستحب فلا إطلاق القول بالوجوب صحيحٌ ولا إطلاق القول بالتحريم صحيحٌ، وكذلك المسائل الفروعية من غالية المتكلمة والمتفقهة من يوجب النظر والاجتهاد فيها على كل أحد حتى على العامة وهذا ضعيف؛ لأنه لو كان طلب علمها واجبًا على الأعيان فإنما يجب مع القدرة، والقدرة على معرفتها من الأدلة المفصلة تتعذر أو تتعسر على أكثر العامة وبإزائهم من أتباع المذاهب من يوجب التقليد فيها على جميع من بعد الأئمة علمائهم وعوامهم ومن هؤلاء من يوجب التقليد بعد عصر أبي حنيفة ومالك مطلقًا، ثم هل يجب على كل أحد اتباع شخص معين من الأئمة يقلده في عزائمه ورخصه؟ على وجهين، وهذان الوجهان ذكرهما أصحاب أحمد والشافعي، ولكن هل يجب على العاميين[١].

وقال شيخ الإسلام في موضع آخر: (لكن من الناس من قد يعجز عن معرفة الأدلة التفصيلية في جميع أُموره فيسقط عنه ما يعجز عن معرفته ...) إلى أن قال: (ويلزمه ما يقدر عليه، وأما القادر على الاستدلال فقيل: يحرم عليه التقليد مطلقًا، وقيل: يجوز مطلقًا، وقيل: يجوز عند الحاجة كما إذا ضاق الوقت عن الاستدلال وهذا القول أعدل الأقوال)[٢].

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٠/ ٢٠٢)، وعمدة من فرق بين المجتهد في الأصول، والمجتهد في الفروع، أشار إليها شيخ الإسلام في (١٣/ ١٢٥، ١٢٦)، وإذا فسر الخطأ بالإثم فليس المجتهد بمخطئ لا في الأصول ولا في الفروع وإن أريد به عدم العلم بالحق في نفس الأمر فالمصير واحد.
انظر: (١٣/ ١٢٤ ـ ١٢٦) و(٢٠/ ١٩ ـ ٣٩)، و(١٩/ ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٦، ٢١٧).

(٢) المصدر السابق: ص٢١٢.

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قد ثبت بالكتاب والسنة، والإجماع أن الله سبحانه وتعالى فرض على الخلق طاعته وطاعة رسوله ﷺ ولم يوجب على هذه الأُمة طاعة أحد بعينه في كل ما يأمر به وينهى عنه إلاَّ رسول الله ﷺ حتى كان صديق الأُمة وأفضلها بعد نبيها يقول: «أطيعوني ما أطعت الله فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم . . .» إلى أن قال: (فكما أن هؤلاء الصحابة بعضهم لبعض أكفاء في موارد النزاع وإذا تنازعوا في شيء ردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول وإن كان بعضهم قد يكون أعلم في مواضع أخرى فكذلك موارد النزاع بين الأئمة، وقد ترك الناس قول عمر وابن مسعود في مسألة تيمم الجنب، وأخذوا بقول من هو دونهما كأبي موسى الأشعري وغيره لما احتج بالكتاب والسنة، وتركوا قول عمر في دية الأصابع، وأخذوا بقول معاوية لما كان معه من السنة أن النبي ﷺ قال: «هذه وهذه سواء» . . .) إلى أن قال: (واتفقوا كلهم على أنه ليس أحد معصومًا في كل ما يأمر به، وينهى عنه إلاَّ رسول الله ﷺ، ولهذا قال غير واحد من الأئمة كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلاَّ رسول الله ﷺ)[1].

وقال شيخ الإسلام في موضع آخر: (والمقصود بهذا الأصل أن من نصب إمامًا فأوجب طاعته مطلقًا اعتقادًا أو حالاً فقد ضل في ذلك).

(فأهل السنة لا يطيعون ولاة الأُمور مطلقًا إنما يطيعونهم في ضمن طاعة الرسول ﷺ كما قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ فأمر بطاعة الله مطلقًا وأمر بطاعة الرسول؛ لأنه لا يأمر إلا بطاعة الله، فمن يطع

---

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام»: (٢٠/ ٢١٠، ٢١١، ٢١٥)، و(١٩/ ٦٩).

الرسول فقد أطاع الله، وجعل طاعة أُولي الأمر داخلة في ذلك، ولم يذكر لهم طاعة ثالثة؛ لأن ولي الأمر لا يطاع طاعة مطلقة، إنما يطاع في المعروف).

وقال ﷺ: «لا طاعة في المعصية ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[١].

وقال ﷺ: «من أمركم بمعصية الله فلا تطيعوه»[٢].

وقال الشوكاني: (والمراد بطاعتهم فيما يأمرون به وينهون عنه مالم تكن معصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)[٣].

ثانيًا: الجمهور:

وقد اشترطوا في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية أن يبلغ في العلم مبلغ المجتهدين.

قال صاحب «المواقف» وشارحه: (الجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأُمور الدين متمكنًا من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصًا واستنباطًا؛ لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ودفع المخاصمات، ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط)[٤].

وقال التفتازاني: (وزاد الجمهور ... مجتهدًا في الأصول والفروع ليتمكن من القيام بأمر الدين)[٥].

---

(١) «مشكاة المصابيح» للتبريزي: الحديث رقم٣٦٦٥، ٣٦٦٦.

(٢) «منهاج السنة»: (٢/ ٨٦).

(٣) انظر: «فتح القدير» للشوكاني: (١/ ٤٨١)، ط. دار المعرفة بيروت ١٩٧٥م.

(٤) «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٩).

(٥) «المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٧).

وقال شمس الدين الرملي: (إن هذا الشرط لا بد منه في الإمامة كالقاضي وأولى، بل حكى فيها الإجماع)(١).

وقال القلقشندي: (العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام فلا تنعقد إمامة غير العالم بذلك)(٢).

وقال ابن خلدون: (ولا يكفي من العلم إلاَّ أن يكون مجتهدًا، لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال)(٣).

وقال إمام الحرمين الجويني: (إن من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد بحيث لا يحتاج لغيره في الحوادث)(٤).

كما نص الجويني على اشتراط أن يكون الرئيس الأعلى بالغًا مبلغ المجتهدين ومستجمعًا لصفات المفتين(٥).

وقال ابن المرتضى: (والثاني ـ أي: الشرط الثاني ـ العلم، فيجب كونه مجتهدًا إجماعًا ليتمكن من إجراء الشريعة على قوانينها)(٦).

وقال عبد القاهر البغدادي: (قال أصحابنا: إن الذي يصلح للإمامة ينبغي أن يكون فيه أربعة أوصاف: أحدها: العلم، وأقل ما يكفيه منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام، وفي سائر الأحكام)(٧).

---

(١) «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي: (٧/ ٣٨٩).

(٢) «مآثر الأنافة»: (١/ ٣٧).

(٣) «مقدمة ابن خلدون»: ص١٩٣.

(٤) «الإرشاد»: ص٤٢٦.

(٥) انظر: «غياث الأمم»: ص٦٥، ٦٦.

(٦) «البحر الزخار»: (٦/ ٣٧٩).

(٧) «أصول الدين»: ص٢٧٧.

وقال الماوردي: (والثاني ـ أي: من الشروط المعتبرة في الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية ـ العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام)[(١)].

وقال القرطبي: (مجتهد لا يحتاج إلى غيره في الاستفتاء)[(٢)].

وممن اشترط الاجتهاد في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية الشهرستاني[(٣)]، والباقلاني[(٤)]، والآمدي[(٥)]، والقاضي عبد الجبار[(٦)]، والنووي[(٧)].

ويتضح مما سبق أن من العلماء من اكتفى باشتراط صفة الاجتهاد في الرئيس الأعلى، ومنهم من حكى فيه الإجماع[(٨)].

وممن قال باشتراط الاجتهاد في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية من الباحثين المتأخرين أبو الأعلى المودودي[(٩)] والدكتور علي الخربوطلي[(١٠)] وعبد الوهاب خلاف[(١١)].

---

(١) «الأحكام السلطانية»: ص٦.

(٢) «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٧٠).

(٣) انظر: «نهاية الأقدام»: ص٤٩٦.

(٤) انظر: «التمهيد»: ص١٨١.

(٥) انظر: «غاية المرام»: ص٣٨٣.

(٦) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٠٨، ٢٠٩).

(٧) انظر: «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ٤٠٩).

(٨) انظر: «التمهيد»: ص١٨٣، و«الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٧٠)، و«نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ٤٠٩)، و«غياث الأمم»: ص٦٦.

(٩) انظر: «الخلافة والملك»: ص٢٣، ٢٤.

(١٠) انظر: «الإسلام والخلافة»: ص٤١.

(١١) انظر: كتابه «السياسة الشرعية»: ص٥٥، ٦٦.

ولكي يتصف الإمام الأعظم بصفة الاجتهاد لا بد أن يتحقق فيه شروط المجتهد التي نص عليها العلماء وهي :

أولاً: أن يكون عارفًا باللغة العربية معرفة يستطيع بواسطتها فهم آيات الأحكام وأحاديثها؛ لأن تلك الآيات والأحاديث بلسان عربي مبين.

ثانيًا: أن يكون على علم بآيات الأحكام فيعرف معانيها وما يتعلق بها من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد وناسخ ومنسوخ ومجمل ومفصل إلى غير ذلك، وأن يعرف فحوى الخطاب، ومفهوم الكلام وما يدل على مفهومه بالمطابقة وما يدل بالتضمين وما يدل بالاستتباع، وليس المراد أن يكون حافظًا لآيات الأحكام بل يكفيه معرفة كيفية الرجوع إليها عندما يريد أن يستنبط حكمًا من الأحكام كلما دعت الحاجة.

ثالثًا: أن يكون على علم بالسنة القولية والفعلية والتقريرية من أحاديث الأحكام عالمًا بمتونها وأسانيدها عالمًا بأحوال الرواة الذين نقلوا أحاديث رسول الله ﷺ العدول منهم والثقات والمطعون في رواياتهم والمردودة، والإحاطة بالوقائع الخاصة وما هو عام ورد في حادثة خاصة وما هو خاص عمم حكمه إلى غير ذلك.

رابعًا: أن يكون عارفًا بالقواعد الأصولية وطرائق الاستنباط وموازين الاستدلال التي يتمكن بواسطتها من استنباط الأحكام من مظانها.

خامسًا: أن يكون عالمًا بالمسائل التي أجمع العلماء عليها كي لا يخالف باجتهاده ما انعقد عليه الإجماع فيؤدي ذلك إلى الوقوع في المحظور.

سادسًا: أن يكون على علم بقواعد القياس بحيث يستطيع أن يرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنصوص عليها[1].

---

(١) انظر: «الملل والنحل»: (٢/ ٣٩)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: (٧٣، ٧٤).

ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (القدرة على الاجتهاد لا تكون إلا بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب)[١].

- **ومن الأدلة التي ساقها الجمهور على وجوب توافر الاجتهاد في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية ما يأتي:**

ـ الدليل الأول:

أن الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية من مسئوليته تولية القضاة، والنظر فيما يصدر عنهم من أحكام فيمضي ما كان من أحكامهم موافقًا للشرع، وينقض ما يستحق النقض، كما أن له أن يباشر القضاء بنفسه، وحيث إن من شروط القاضي أن يكون مجتهدًا فإن اشتراط الاجتهاد في الرئيس الأعلى للدولة يكون من باب أولى إذ احتياجه إلى الاجتهاد يماثل احتياج القاضي وزيادة[٢].

ـ الدليل الثاني:

قال الجمهور: إن الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية ملزم بإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وفصل الخصومات، وحفظ العقائد، وحل الشُّبه الدينية، وتصريف أُمور الدولة على المنهج القويم والصراط المستقيم، فينبغي اتصافه بالاجتهاد؛ ليستقل بالفتوى في النوازل والحوادث التي تجد في كل حين ليتمكن من إيجاد الحلول المناسبة لكل واقعة نصًّا أو استنباطًا وفقًا لما جاءت به الشريعة الإسلامية، فإذا لم تتوافر صفة الاجتهاد لدى

---

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام»: (٢٠/ ٢٠٤)، وانظر: «مجموع الفتاوى»: (٤/ ١٥٤).

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٠٩)، و«الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٧٠)، و«التمهيد»: ص١٧٣.

الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية، فإنه لا يستطيع القيام بما أُنيط به فيقع الخلل[١].

ـ **الدليل الثالث:**

قال الجمهور: إن منصب الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية يتطلب الكمال في الأوصاف والأحوال، وعلى هذا فلا بد أن يكون الرئيس مجتهدًا ليستقل بنفسه في فض الخصومات وحل الشبهات وتدبير شئون الأُمة، وبذلك يكون الرئيس متبوعًا غير تابع، والتقليد صفة نقص لا تليق بهذا المنصب، فإذا لم يكن مجتهدًا في دين الله لزمه تقليد العلماء واتباعهم وارتقاب أمرهم ونهيهم، وإثباتهم ونفيهم وهذا يتنافى مع منصب الرئاسة ومرتبة الزعامة[٢].

ثالثًا:

من العلماء من قال: إنه لا يشترط في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية أن يبلغ مرتبة الاجتهاد في أصول الدين وفروعه، بل يكتفى فيه بعلم المقلد، وممن أهمل ذكر شرط الاجتهاد ضمن الشروط الواجب توافرها في الرئيس الحصكفيُّ في كتابه «الدر المختار» وتابعه في ذلك ابن عابدين في «حاشيته»، حيث لم يذكرا هذا الشرط[٣].

وممن أهمل هذا الشرط من العلماء: زين الدين قاسم في «حاشيته على المسامرة شرح المسايرة»، حيث قال: (إن الشروط اللازمة عند الحنفية

(١) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٣٧)، و«المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٩)، و«غياث الأمم»: ص٦٦، و«المسايرة مع شرحها»: (٢/ ١٦٦).

(٢) انظر: «المقدمة» لابن خلدون: ص١٩٣، و«غياث الأمم»: ص٦٣.

(٣) انظر: «الدر المختار»: (١/ ١١٥).

التي لا تنعقد الإمامة بدونها هي الإسلام والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قرشيًّا)(١).

وجميع هؤلاء العلماء الذين أهملوا شرط الاجتهاد هم من الأحناف.

قال الدكتور محمد رأفت عثمان في كتابه «رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي»: (والظاهر أن عدم اشتراط الاجتهاد في الرئيس الأعلى هو الرأي الذي يمثل المذهب الحنفي، وإلا فلو كان علماء الحنفية الذين كتبوا في الإمامة العظمى، ولم يشترطوا هذا الشرط يعبرون عن رأيهم الشخصي لذكروا الرأي المعتمد في مذهبهم مع ذكرهم رأيهم الشخصي، ولكنهم لما لم يفعلوا ذلك دل على أن هذا الرأي هو الرأي المعتمد في المذهب الحنفي)(٢).

- **أدلة القائلين بعدم اشتراط الاجتهاد في الرئيس الأعلى:**

لقد استدلوا بأدلة منها:

أولاً: أن بلوغ الرئيس الأعلى مرتبة الاجتهاد في أصول الدين وفروعه يعد من الأُمور النادرة؛ إذ يصعب توافر هذا الشرط مع بقية الشروط الأخرى وحينئذ إما أن يجب نصب البالغ مرتبة الاجتهاد في أُصول الدين وفروعه فنكون قد قلنا بتكليف ما لا يطاق أو أنه لا يجب لا هذا ولا ذاك، فيكون في هذا من المفاسد ما فيه؛ إذ إنه يستلزم تعطيل المنصب وهذا يؤدي إلى الفوضى والفتن التي يمكن درؤها بتنصيب المقلد(٣).

---

(١) (٢/ ١٦٤).

(٢) «رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص١٣٤.

(٣) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٩)، و«المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٧)، و«المسايرة مع شرحها المسامرة»: (٢/ ١٦٦)، و«محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٠٠، ١٠١.

ثانيًا: أن تنفيذ مقاصد الرئاسة في القيام بحفظ العقائد وتنفيذ الأحكام لا يتوقف على اتصاف الرئيس بالاجتهاد وبلوغه مرتبة المجتهدين وذلك، بأن يفوض الأمر في الأُمور التي تستدعي الاجتهاد إلى المجتهدين المختصين ويستفتيهم، وبهذا تستقيم الأُمور.

* مناقشة رأي الجمهور:

قولهم: إن الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية هو الذي يولي القضاة وينظر في أحكامهم وله أن يباشر القضاء بنفسه، فإذا كان يشترط في القاضي الاجتهاد فاشتراطه في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية من باب أولى هذا القول غير مسلم به، ذلك أن قياس الرئيس الأعلى على القاضي باطل في نظر الأحناف؛ لأنهم لا يشترطون أن يبلغ القاضي من العلم مبلغ المجتهدين ويرون أن هذا الاستدلال من باب رد المختلف فيه إلى المختلف فيه وهو غير جائز[١].

أما قول الجمهور: إن الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية ملزم بإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وفصل الخصومات، وتصريف أُمور الدولة وهو ملزم أيضًا بحفظ العقائد، وحل الشبه الدينية، ومادام حاله كذلك فلا بد من اتصافه بالاجتهاد ليستقل بالفتوى في النوازل والحوادث ويوجد الحل المناسب لكل حادثة، هذا الدليل غير مسلم به أيضًا حيث يقول الحنفية: إن الأُمور التي ذكرتموها لا يتوقف تنفيذها على توافر صفة الاجتهاد في الرئيس بل إنه يمكنه تنفيذها ولو لم يبلغ مرتبة الاجتهاد في العلم، وذلك بأن يفوض إلى غيره من علماء الأُمة المجتهدين في الأُمور التي تستدعي

---

(١) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٠٠.

الاجتهاد أو يستفتيهم في الوقائع، ثم يعمل بفتواهم، وبذلك يمكن لأُمور الدولة أن تسير سيرًا حسنًا، ولا يقع خلل ولا ضرر على الأُمة[١].

وبالنسبة لقول الجمهور: إن منصب الرئاسة في الدولة الإسلامية يستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال، فلا بد وأن يكون الرئيس مجتهدًا ليستقل بنفسه في فصل الخصومات، وحل الشبهات، وتدبير أُمور الأُمة بحيث يكون متبوعًا غير تابع، وقولهم: التقليد صفة نقص لا تليق بصاحب هذا المنصب، وإذا لم يكن مجتهدًا لزمه تقليد العلماء واتباعهم وارتقاب أمرهم ونهيهم، وهذا يتنافى مع منصب الرئاسة ومرتبة الزعامة فيجب أن يكون الإمام مجتهدًا. هذا الدليل غير مسلم به أيضًا، حيث قال علماء الحنفية: إن الذي يقتضيه هذا القول هو كون الاجتهاد شرط كمال وتفضيل، ونحن بهذا نقول فإذا اجتمع لدينا رجل مجتهد وآخر مقلد فإننا نقدم المجتهد على المقلد بدون شك، وهذا لا يقتضي اشتراط توافر الاجتهاد في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية[٢].

* مناقشة رأي الفريق الثالث:

أولاً: قولهم: إن اشتراط بلوغ الرئيس الأعلى مرتبة الاجتهاد في أُصول الدين وفروعه يعد من الأُمور النادرة؛ إذ يصعب أن يجتمع هذا الشرط وبقية الشروط الأخرى.

استدلالهم بهذا على أنه لا يلزم اشتراط الاجتهاد في الرئيس غير مسلم به إذ إن الأُمة لا تخلو في عصر من العصور من النابغين في العلم الحائزين على قصب السبق، وكونه قد لا يجتمع هذا الشرط وبقية الشروط الأخرى،

---

(١) انظر: «المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٧)، و«المسايرة مع شرحها المسامرة»: (٢/ ١٦٦).

(٢) انظر: «محاضرات شيخنا»: ص١٠٠.

يقال لهم: إنه إذا لم يتيسر فإن حالة الضرورة تجيز إسقاط هذا الشرط كما تجيز إسقاط غيره من بقية الشروط، وهذا أمر لا نزاع فيه، وإنما الخلاف في عقد الرئاسة للمقلد مع وجود المجتهد المستجمع للشروط.

وبالنسبة لقولهم: إن تنفيذ مقاصد الرئاسة لأحكام الشريعة، وحفظ العقائد وغيرها لا يتوقف على اتصاف الرئيس بالاجتهاد وبلوغه في العلم مرتبة المجتهدين، ويمكن أن يجاب على ذلك بأنه لو لم يكن الإمام مستقلاً بعلم الشريعة لاحتاج إلى مراجعة العلماء في تفاصيل الوقائع، وذلك يشتت رأيه ويخرجه من رتبة الاستقلال علاوة على أن الوقائع التي ترفع إلى الإمام في الخطوب الجسام، والأُمور العظام لا تتناهى كثرة، وقد لا يجدالإمام عند رفع كل واقعة إليه أفضل علماء القطر والناحية فيستفتيه أو يفوضه في حلها فينتج عن ذلك التردد والتبلد ويبطل أثره في منصب الاستقلال يضاف إلى ذلك أنه إذا كانت الإمامة زعامة الدين والدنيا وجب استقلاله بنفسه في الأُمور الدنيوية، فكذلك يجب استقلاله بنفسه في الأُمور الدينية، فإن أُمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري[١].

* الرأي المختار:

والرأي الذي نختاره بعد كل ما تقدم أنه لا يشترط في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية أن يبلغ في العلم مبلغ المجتهدين، ويبرر هذا الاختيار ما يلي:

١ ـ أن العلماء مختلفون اختلافًا كثيرًا في صفة الاجتهاد كما أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ حيث إن من العلماء من أوجب الاجتهاد

---

(١) انظر: «غياث الأمم» لإمام الحرمين الجويني: ص٦٦.

على الجميع، ومنهم من حرمه على الجميع، ومنهم من أوجب التقليد على جميع من بعد الأئمة أو بعد عصر أبي حنيفة، ومالك، وأنه ليس إطلاق القول بالوجوب صحيحًا، ولا إطلاق القول بالتحريم صحيحًا كما نص عليه شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

٢ ـ أنه قد ثبت بالكتاب، والسنة، والإجماع، أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ فرض على الخلق طاعته وطاعة رسوله ﷺ ولم يوجب على هذه الأُمة طاعة أحد بعينه في كل ما يأمر به وينهى عنه إلاَّ رسول الله ﷺ حتى كان صديق الأُمة وأفضلها بعد نبيها يقول: (أطيعوني ما أطعت الله، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم).

ولأن الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية وإن بلغ مرتبة الاجتهاد لا يؤخذ بقوله في أمره ونهيه على وجه الإطلاق، وإنما يؤخذ بقوله إذا كان يعضده الدليل ويتمشى مع قواعد الشريعة، ودليل ذلك ما حصل من ترك قول عمر وابن مسعود في مسألة تيمم الجنب، والأخذ بقول من هو دونهما كأبي موسى الأشعري وغيره، لما احتج بالكتاب، والسنة، ومثل ترك قول عمر ـ رضي الله عنه ـ في دية الأصابع والأخذ بقول معاوية ـ رضي الله عنه ـ لما كان معه من السنة أن النبي ﷺ قال: «هذه وهذه سواء».

٣ ـ أنه من الصعب في الوقت الحاضر أن يوجد الرجل المجتهد في أصول الدين وفروعه، وذلك لضعف الهمم في الناس بوجه عام، وتقصيرهم عن التفرغ لطلب العلم والانقطاع له يضاف إلى ذلك تعقد الأُمور وتشعبها ووجود الفوارق العظيمة بين القضايا المعاصرة وما كانت عليه الأُمور في غابر الأزمان ولو أخذ بالقول بوجوب توافر هذا الشرط

لكان تكليفًا بما لا يستطاع ولترتب على ذلك ضياع حقوق الناس، وحدوث المفاسد الكبرى بسبب تعطيل الأحكام وعدم تنفيذها مما ينتج عنه اضطراب الحياة وفسادها، وحينما نقول بأنه لا يشترط توافر الاجتهاد في الرئيس الأعلى للدولة، فإنما نقول ذلك بشرط وجوب الاستفادة من المختصين من العلماء، وذوي الرأي والحكمة، في شكل هيئات أو أفراد ليستعان بهم في إبداء الرأي والمشورة، وتحمل المسئولية ليكونوا عونًا وسندًا لولي الأمر لتستقيم أُمور الأُمة وتنتظم أحوالها، وحينئذ لا حاجة إلى اشتراط توافر الاجتهاد في الرئيس الأعلى للأمة الإسلامية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (يجب على كل ولي أمر أن يستعين بأهل الصدق والعدل وإذا تعذر ذلك استعان بالأمثل فالأمثل)[١].

* الشرط السابع: العدالــــة :

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (لا بد أن يكون المتولي عدلاً، أهلاً للشهادة)[٢]، وقال أيضًا: (لا بد أن يكون القاضي عالمًا عدلاً قادرًا وقويًا)[٣]. وقال في موضع آخر: (والقاضي اسم لكل من قضى بين اثنين وحكم بينهما سواء كان خليفة أو سلطانًا، أو نائبًا، أو وليًا، أو كان منصوبًا ليقضي بالشرع أو نائبًا له)[٤].

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٦٧، ٦٨).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٢٦.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص٢٥.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٢٠ ـ ٢١.

وعرف العدالة شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: (ذكر الفقهاء أن العدالة هي الصلاح في الدين والمروءة باستعمال ما يجمله ويزينه وتجنب ما يدنسه ويشينه)[١].

وعرف الماوردي العدالة بقوله: (العدالة أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفًا عن المحارم، متوقيًا المآثم بعيدًا عن الريب، مأمونًا في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه)[٢].

وعرفها ابن المرتضى اليماني بقوله: (وهي تنطوي ـ أي: العدالة ـ على الورع والشجاعة والسخاء، فالورع الإتيان بالواجبات واجتناب المقبحات . . .) إلى أن قال: (ومن العدالة تجنب بعض المباحات كالإفراط في المزاح والبول في السكك والشوارع وتجنب الإصرار على الصغائر)[٣].

وعرفها شيخنا الدكتور عبد العال عطوة بقوله: (العدالة هي استواء الشخص في دينه واعتداله في أقواله وأفعاله، وتحقق هذا بأمرين: الصلاح في الدين، والتحلي بالمروءة.

أما الصلاح في الدين فيكون بفعل الفرائض واجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر.

وأما التحلي بالمروءة فيكون بفعل ما يجمل الشخص ويزينه، وترك ما يدنسه وما يشينه في العادة)[٤].

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص١٤٧.

(٢) «الأحكام السلطانية»: ص٦٦.

(٣) «البحر الزخار»: (٦/ ٣٨٠).

(٤) «محاضرات شيخنا»: ص١٠١.

ومن الباحثين المعاصرين من عرفها بقوله: (العدالة ملكة في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب الكبيرة، والإصرار على الصغيرة)[١].

واشتراط العدالة في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية محل خلاف بين العلماء، فمنهم من يرى اعتبار العدالة في الإمام، وهذا قول الجمهور، إذ إن هذا الشرط مطلوب توافره في الشاهد، وفي القاضي، والرئيس الأعلى أعلى منزلة منهما.

ويرى فريق آخر من العلماء أن العدالة ليست من الشروط المعتبرة في الرئيس الأعلى للدولة.

ـ القول الأول:

أصحاب هذا القول يشترطون في الرئيس الأعلى أن يكون عدلاً، وعدم اتصافه بالعدالة يفقده التأهل لرئاسة الدولة الإسلامية، وممن قال بهذا القول واشترط العدالة في الرئيس الأعلى: القرطبي، فقد ذكر أن اشتراط العدالة مما لا خلاف فيه بين الأُمة فلا يجوز تنصيب الفاسق[٢].

وممن اشترط العدالة في الرئيس الأعلى صاحب جوهرة التوحيد وشارحها فقالا: (نصب إمام عادل وهو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم). وقال شارحها: (والعدالة هي الاعتدال والثبات على الحق، والمراد به عدالة الشهادة وهي وصف مركب من خمسة شروط: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، وعدم الفسق بجارحة أو اعتقاد) ثم قال: (والفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه، والظالم يختل به

---

(١) «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» لمحمد رأفت عثمان: ص١٤٣.

(٢) «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٧٠).

أمر الدين والدنيا، فلا يصلح للولاية)[١].

ومن اشترط العدالة الآمدي، وحكى اتفاق الأُمة على اشتراطه[٢].

وكذلك اشترط العدالة القاضي عبد الجبار، وقد أفرد شرط العدالة بفصل خصصه له[٣].

ومن اشترط العدالة أيضًا التفتازاني فقال: (يشترط في الإمام أن يكون مكلفًا حرًّا ذكرًا عدلاً)[٤].

وممن ذهب إلى اشتراطه الكمال بن الهمام وتابعه فيه الكمال بن أبي شريف وقد عبر الكمال بن الهمام عن العدالة بالورع، قال الكمال بن أبي شريف أثناء الشرح: (وأما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الإسلام ومراد حجة الإسلام به هنا العدالة، وبها عبر الأكثر وهي المرتبة الأولى من مراتب الورع، لأن حجة الإسلام جعل في الإحياء أربع مراتب، المرتبة الأولى منها ترك ما يوجب اقتحامه وصف الفسق)[٥].

واشترط العدالة أيضًا عضد الدين الإيجي وتابعه الشريف الجرجاني وقد حكى الإيجي الإجماع على اشتراط هذا الشرط في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية[٦].

وممن ذهب إلى اشتراط العدالة العلامة ابن خلدون حيث قال: (وأما

---

(١) «إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد»: ص٢٥٩.

(٢) «غاية المرام»: ص٣٨٣.

(٣) «المغني»: (٢٠/ ١/ ٢٠١ ـ ٢٠٧).

(٤) «المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٧).

(٥) «المقاصد مع شرحها»: (٢/ ١٦٣).

(٦) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٨٣).

شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم والعدالة والكفاية . . .) ثم قال: (وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها فكان أولى باشتراطها فيه)[١].

وممن ذهب إلى اشتراطها الماوردي[٢]، وابن المرتضى اليماني، وقد حكى الإجماع على اشتراط هذا الشرط[٣]، وإمام الحرمين حيث قال: (فأما التقوى والورع فلا بد منهما)[٤].

كما اشترط العدالة أيضًا القلقشندي[٥]، والغزالي، وقد عبر عن العدالة بالورع[٦]، والبغدادي[٧]، والشهرستاني[٨]، والقاضي أبو يعلى[٩].

ومن الباحثين المتأخرين والعلماء المعاصرين من اشترطها، منهم: أبو الأعلى المودودي[١٠]، ومحمد أسد[١١]، ومحمد المبارك[١٢]،

---

(١) «المقدمة»: ص٣١٣.

(٢) «الأحكام السلطانية»: ص٦.

(٣) انظر: «البحر الزخار»: (٦/ ٣٨٠).

(٤) «غياث الأمم»: ص٦٨.

(٥) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٣٦).

(٦) انظر: «فضائح الباطنية»: ص١٨٧.

(٧) انظر: «أصول الدين»: ص٢٧٧.

(٨) انظر: «نهاية الأقدام»: ص٤٩٦.

(٩) «الأحكام السلطانية»: ص٢٠.

(١٠) انظر: «الخلافة والملك»: ص٢٣.

(١١) انظر: «منهاج الإسلام في الحكم»: ص٨٥.

(١٢) انظر: «نظام الإسلام في الحكم والدولة»: ص٦٣ ـ ٦٤.

والدكتور محمد أبو فارس[١] والدكتور أحمد شلبي[٢]، وغيرهم.

فجميع هؤلاء العلماء قد اشترطوا في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية أن يكون عدلاً.

- **أدلة الجمهور في قولهم بوجوب توافر شرط العدالة في الرئيس الأعلى:**

١ ـ استدل الجمهور بقوله تعالى: ﴿ ۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾[٣].

ووجه الدلالة من هذه الآية الكريمة:

أنه لا يجوز عقد الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية لظالم أو فاسق كما أنه لا يجوز أن يسند منصب القضاء أو الفتيا لمن لا يتصف بالعدالة[٤].

قال بعض العلماء عند تفسير هذه الآية: (فلا يجوز أن يكون الظالم نبيًا ولا خليفة لنبي ولا قاضيًا، ولا من يلزم الناس قوله في أُمور الدين من مفتٍ أو شاهد أو مخبر عن النبي ﷺ خبرًا، فقد أفادت الآية أن شرط جميع من كان في محل الائتمام في أمر الدين، العدالة والصلاح)[٥].

٢ ـ كما استدل الجمهور أيضًا بقوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ ﴾[٦].

---

(١) انظر: «النظام السياسي في الإسلام»: ص١٨٤، ١٨٥، ١٨٦.

(٢) انظر: «موسوعة النظم والحضارة الإسلامية ـ السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي»: ص٤٤ ـ ٤٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

(٤) انظر: «الخلافة والملك» للمودودي: ص١٦٨، ١٦٩.

(٥) «أحكام القرآن» للجصاص: (١/ ٦٩).

(٦) سورة النساء، الآية: ٥٨.

ووجه الدلالة من هذه الآية:

أن الله سبحانه وتعالى أمر بأن تؤدى الأمانات إلى أهلها، وتوصل الحقوق إلى مستحقيها، كما أمر جلَّ وعلا بأن يكون الحكم بالعدل والقسط الذي لا إجحاف فيه، والفاسق والفاجر لا يتأتى منه أداء الأمانات إلى أهلها كما لا يتأتى منه الحكم بالعدل ولا يوثق بأوامره ونواهيه فيختل به أمر الدين والدنيا[١].

٣ ـ واستدل الجمهور أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوٓا۟ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٥١﴾ ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾[٣].

وقد استدل المودودي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهاتين الآيتين على اشتراط العدالة في الرئيس الأعلى[٤].

٤ ـ قال الجمهور إنه قد ثبت أن صفة العدالة مطلوبة في الشاهد والقاضي ولا خلاف في أن منصب الرئاسة أعظم شأنًا وأعلى قدرًا منهما فيما يتعلق بأمر الدين؛ لأن الأُمور التي تسند للقاضي وللشاهد يسند للرئيس مثلها وزيادة، وإذا كان فقد العدالة مانعًا للقاضي من تقليد القضاء، ومن قبول شهادة الشاهد، فإنه بأن يكون مانعًا من تقليد الرئيس الأعلى منصب الرئاسة من باب أولى إذ هو أعلى منزلة منهما[٥].

---

(١) انظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٠٢)، و«السياسة الشرعية» لابن تيمية: ص٥، و«الخلافة والملك» للمودودي: ص٢٤.

(٢) سورة الكهف، الآية: ٢٨.

(٣) سورة الشعراء، الآيتان: ١٥١، ١٥٢.

(٤) انظر: «الخلافة والملك»: ص٢٣.

(٥) انظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٠١).

٥ ـ إن فاقد العدالة لا يصلح لأُمور الدين حيث إنه لا يوثق بأوامره ونواهيه ومن جهته يختل أمر الدين والدنيا فهو غير مؤتمن على جباية الأموال من مواردها وإنفاقها على مستحقيها، وهو غير مؤتمن كذلك على رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم والتصرف فيها على الوجه الشرعي، يضاف إلى ذلك أن من الحقوق والواجبات ما هو مناط بالرئيس كإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، وإنصاف المظلوم، والانتصاف من الظالم، وفاقد العدالة لا يؤتمن على ذلك فلا تتحقق المصلحة من تقليده منصب الرئاسة، بل يتحقق الضرر الذي يجب دفعه فلا يجوز تقليده(١).

٦ ـ إن فاقد العدالة لا يستطيع النظر في حق نفسه فكيف يوكل إليه النظر في مصالح الناس وتدبير شئونهم، وحملهم على المنهج القويم واقتضاء الصراط المستقيم؛ لأنه لا يتمكن من ذلك إلا إذا كان عدلاً مع نفسه فمن لم يقاوم عقله هواه ونفسه الأمارة بالسوء، ولم ينهض رأيه بسياسة نفسه فأنى يصلح خطة الإسلام(٢).

ـ **القول الثاني**:

وهو قول الفريق الذي لا يرى اشتراط العدالة في الرئيس الأعلى.

وممن قال بهذا القول بعض علماء الحنفية، فقد اعتبروا أن العدالة ليست من الشروط المطلوبة في الرئيس الأعلى، وممن قال بهذا القول أيضًا جميع المرجئة، وهم لا يشترطون العدالة في الرئيس الأعلى؛ لأنهم يقولون لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة فهم يرجئون

---

(١) انظر: «المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٧)، و«إتحاف المريد»: ص٢٥٩، و«المغني»: (٢/ ١/ ٢٠٢)، و«محاضرات شيخنا»: ص١٠٣.

(٢) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٣٦)، و«غياث الأمم»: ص٦٨.

الحكم فيمن لم يخلع ربقة الإسلام من عنقه إلى يوم القيامة ليتولى الله أمره.

فمن شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله وتلبس بالمعصية، قال عنه المرجئة ليس بكافر وليس بمسلم يرجأ أمره إلى الله؛ إذ هو الذي يعلم سرائر الناس.

أما الأحناف فمع قولهم بجواز انعقاد الرئاسة لفاقد العدالة نجدهم يقولون بجوازها مع الكراهة، ولذلك نجد أن زين الدين قاسم من الحنفية حينما ذكر الشروط اللازمة التي لا تنعقد الإمامة لمن لم تتوافر فيه لم يتعرض لذكر شرط العدالة مما يدل على أن بعض علماء الحنفية لا يشترطون صفة العدالة في الشخص المؤهل لشغل الرئاسة في الدولة الإسلامية[١].

كما أغفل الحصكفي ذكر شرط العدالة وصرح بقوله: (ويكره تقليد الفاسق)[٢]. مما يدل على أنه يجيز تقليد الفاسق مع الكراهة: وممن وافق بعض الحنفية في القول بعدم اشتراط العدالة في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية ابن حزم رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: (ويستحب أن يكون ـ أي: الرئيس الأعلى ـ عالمًا بما يخصه من أمور الدين من العبادات والسياسات والأحكام مؤديًا الفرائض كلها، لا يخل بشيء منها مجتنبًا لجميع الكبائر سرًّا وجهرًا، ومستترًا بالصغائر إن كانت منه فهذه أربع صفات يكره أن يلي الأُمة من لم ينتظمها فإن ولي فولايته صحيحة ونكرهها وطاعته فيما أطاع الله واجبة[٣]، وقال ابن الأزرق: (وحاصله أن عدالة السلطان من مكملات أوصافه)[٤].

---

(١) انظر: «الدر المختار»: (١/ ١١٥).

(٢) انظر: «حاشيته»: (١/ ٣٦٨).

(٣) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٦، ١٦٧).

(٤) «بدائع السلك في طبائع الملك»: (١/ ٧٤).

- **أدلة هذا الفريق :**

ـ الدليل الأول :

قالوا: إنه قد صحت إمامة غير العدل في الصلاة فتصح إمامته في رئاسة الدولة الإسلامية بجامع الإمامة في كل منهما، والذي يدل على صحة إمامة غير العدل في الصلاة قول الرسول ﷺ: «والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برًّا كان أو فاجرًا وإن عمل الكبائر»[١].

وقد صلى الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ خلف أئمة الجور[٢].

ـ الدليل الثاني :

قال المرجئة: إن الإنسان إذا كان يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فإنه مؤمن لا يضر مع إيمانه شيء من المعاصي، كما أنه إذا كان كافرًا لا يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فإن كفره هذا لا ينفع معه طاعة فيجوز تقليد من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله منصب الرئاسة، وإن ارتكب محظورًا أو كان فاسقًا وأمره موكول إلى الله يتولى حسابه يوم القيامة[٣].

ـ الدليل الثالث :

قال أصحاب هذا الرأي: إنه باستقراء التاريخ ثبت أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد رضوا بتقليد خلفاء بني أُمية الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية

---

(١) رواه أبو داود: (٣/ ١٨).

(٢) انظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٠٢)، و«حاشية ابن عابدين»: (١/ ٣٧٨)، و«المسايرة مع شرحها»: (٢/ ١٦٧).

(٣) انظر: «الخلافة والملك» للمودودي: ص١٧٠.

مع أن بعضهم كان فاقدًا للعدالة، وقد صلوا خلفهم ولو كانت العدالة شرطًا لما فعلوا ذلك[١].

* مناقشة أدلة القائلين بعدم اشتراط العدالة في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية:

يمكن أن يجاب عن دليلهم الأول بأن قياس الإمامة العظمى وهي رئاسة الدولة الإسلامية على إمامة الصلاة وهي الإمامة الصغرى في عدم اشتراط العدالة قياس مع الفارق فلا يصح؛ لأن الصلاة لا يتعلق بها حقوق للغير فلا تشترط فيها العدالة بخلاف الرئاسة العليا فإنها تتعلق بحقوق الغير.

لذا وجب اعتبار العدالة فيها[٢]. ثم إن الحديث الذي ذكروه منقطع الإسناد قد أطال الشوكاني في بيان ضعفه[٣].

ويجاب عن دليلهم الثاني بأن هذا الدليل أقامه المرجئة من منطلق اعتقادهم وهو استدلال غير وارد أهم ما يدل عليه التشجيع على ارتكاب المعاصي والفسق والفجور والظلم والجور، كما نص عليه العلامة المودودي رحمه الله حيث قال: (أفكار المرجئة جعلت الناس يتجرؤون على مقارفة الذنوب وارتكاب الكبائر معتمدين على غفران الله)[٤]. ثم ما ذكروه دعوى لا دليل عليها.

---

(١) انظر: «المسايرة مع شرحها»: (٢/ ١٦٧)، و«حاشية ابن عابدين»: (١/ ٣٦٨).

(٢) انظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار، و«المسايرة مع شرحها»، و«حاشية ابن عابدين» نفس الأجزاء والصفحات المشار إليها فيما سبق، و«محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٠٣.

(٣) انظر: «نيل الأوطار»: (٣/ ١٨٥)، ط: الحلبي ١٣٩١هـ.

(٤) انظر: كتاب «الخلافة والملك» للمودودي: ص٢٤.

كما يجاب عن الدليل الثالث بأن يقال: إن مجال البحث ما كان واقعًا بالاختيار، أما ما كان واقعًا بطريق القوة والقهر والغلبة، أو ما كان الغرض منه تسكين الفتن، فذاك أمر آخر، وهذه حال ضرورة ولا يصلح الاستدلال بها(١).

* **الـــرأي المخـــتار:**

والذي نختاره في هذا المجال هو قول الجمهور الذين اشترطوا العدالة في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية؛ إذ العدالة أساس وأصل في هذا المقام وعليها يدور الأمر كله وهي رأس المال ومصدر جميع الخصال كما قال الغزالي(٢) مع الأخذ في الاعتبار التفصيل الوارد في كلام شيخ الإسلام. إذا لم يوجد من يتوافر فيه الشروط أو وجد العدل واختل فيه شرط آخر، إذ المهم تحصيل المصالح وتكميلها، ومنع الفاسد وتقليلها بحسب الإمكان.

* **تعقيب:**

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وسئل بعض العلماء إذا لم يوجد من يولى القضاء إلا عالم فاسق، أو جاهل دين، فأيهما يقدم؟! فقال: إن كانت الحاجة إلى الدين أكثر لغلبة الفساد قدّم الديّن، وإن كانت الحاجة إلى العلم أكثر لخفاء الحكومات قدم العالم، وأكثر العلماء يقدمون ذا الدين فإن الأئمة متفقون على أنه لا بد في المتولي أن يكون عدلاً أهلاً للشهادة . . .) إلى أن قال: (ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس

---

(١) انظر: «المسايرة مع شرحها»: (٢/ ١٦٧)، و«حاشية ابن عابدين»: (١/ ٣٦٨).

(٢) انظر: «فضائح الباطنية» للغزالي: ص١٨٧.

ما لا بد لهم منه من أُمور الولايات والإمارات ونحوها، كما يجب على المعسر السعي في وفاء دينه، وإن كان في الحال لا يطلب منه إلاَّ ما يقدر عليه، كما يجب الاستعداد للجهاد، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[١].

وقال شيخ الإسلام في معرض رده على الرافضي الذي أنكر على أهل السنة سياقهم الإمامة في بني أُمية، وبني العباس: (أهل السنة لا يقولون إن الواحد من هؤلاء كان هو الذي يجب أن يولى دون أن يولى من سواه، ولا يقولون إنه تجب طاعته في كل أمر يأمر به، بل أهل السنة يخبرون بالواقع، ويأمرون بالواجب، فيشهدون بما وقع، ويأمرون بما أمر الله به ورسوله، فيقولون: هؤلاء هم الذين تولوا وكان لهم سلطان، وقدرة يقدرون بها على مقاصد الولاية من إقامة الحدود وقسم الأموال وتولية الولاة وجهاد العدو وإقامة الحج والأعياد والجمع والجماعات، وغير ذلك من مقاصد الولاية، ويقولون: إن الواحد من هؤلاء ونوابهم وغيرهم لا يجوز أن يطاع في معصية الله، بل يشارك فيما يفعله من طاعة الله فيغزى معه الكفار ويصلى معه الجمعة والعيدين ويحج معه ويعاون في إقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأمثال ذلك. فيعاونون على البر والتقوى ولا يعاونون على الإثم والعدوان . . .) إلى أن قال: (ومن المعلوم أن الناس لا يصلحون إلاَّ بولاة، كما يقال: ستون سنة مع إمام جائر خير من ليلة بلا إمام)[٢].

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص٢٥، ٢٦.

(٢) «المنهاج»: (١/ ١٤٥).

وقال شيخ الإسلام: (إن مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾[١]، وقوله: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ ﴾[٢]، وعلى قول النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[٣]. وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتبطيل المفاسد وتقليلها فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع)[٤].

* **الشرط الثامن: شرط النسب القرشي:**

يقول شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية: (إن الذي يجب على المسلم إذا نظر في الفضائل أو تكلم فيها أن يسلك سبيل العاقل الذي غرضه أن يعرف الخير، ويتحراه جهده، وليس غرضه الفخر على أحد، ولا الغمط من أحد.

فقد روى مسلم في «صحيحه» عن عياض بن حمار المجاشعي قال: قال رسول الله ﷺ: «إنه أوحي إليَّ أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد ولا يبغي أحد على أحد»[٥]. فنهى سبحانه على لسان رسوله ﷺ عن نوعي الاستطالة على الخلق وهي الفخر والبغي لأن المستطيل إن استطال بحق

---

(١) سورة التغابن، الآية: ١٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.

(٣) رواه مسلم في «صحيحه»: رقم١٣٣٧ في باب: فرض الحج مرة في العمر، و«النسائي»: (٥/ ١١٠، ١١١) في الحج باب: وجوب الحج.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٥٤.

(٥) «مشكاة المصابيح»: (٢/ ٥٩٤، حديث رقم ٤٨٩٨)، باب: المفاخرة، و«الجامع الصغير»: (١/ ٦٨).

فقد افتخر، وإن كان بغير حق فقد بغى، فلا يحل لا هذا ولا هذا فإن كان الرجل من الطائفة الفاضلة مثل أن يذكر فضل بني هاشم أو قريش أو العرب أو الفرس أو بعضهم فلا يكون حظه استشعار فضل نفسه، والنظر إلى ذلك فإنه مخطئ في هذا؛ لأن فضل الجنس لا يستلزم فضل الشخص كما قدمنا. فرب حبشي أفضل عند الله من جمهور قريش، ثم هذا النظر يوجب نقصه وخروجه، فضلاً أن يستعلى عبد أو يستطيل، وإن كان من الطائفة الأخرى مثل العجم أو غير قريش أو بني هاشم فليعلم أن تصديقه رسول الله ﷺ فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، ومحبة من أحبه، والتشبه بمن فضله الله والقيام بالدين الحق، الذي بعث الله به عبده ورسوله محمدًا ﷺ يوجب له أن يكون أفضل من جمهور الطائفة المفضلة، وهذا هو الفضل الحقيقي، وانظر إلى عمر بن الخطاب حين وضع الديوان وقالوا له: يبدأ أمير المؤمنين بنفسه فقال: لا، لكن ضعوا عمر حيث وضعه الله تعالى، فبدأ بأهل رسول الله ﷺ ثم من يليهم حتى جاءت نوبته من بني عدي وهم متأخرون عن أكثر بطون قريش، ثم هذا الاتباع للحق ونحوه قدمه على عامة بني هاشم فضلاً عن غيرهم من قريش)[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في موضع آخر: (وقد ثبت في «الصحيح» عن النبي ﷺ أنه قال: «اسمعوا وأطيعوا وإن أمر عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله ودين الإسلام»[٢]. إنما يفضل الإنسان

---

(١) «اقتضاء الصراط المستقيم»: ص١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) رواه مسلم في «صحيحه»: حديث رقم١٨٣٣ في الامارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وفي الترمذي: رقم١٧٠٦ في الجهاد، باب: ما جاء في طاعة الإمام، والنسائي: (٧/ ١٥٤)، البيعة، باب: الحرص على طاعة الإمام مع اختلاف في اللفظ.

بإيمانه وتقواه لا بآبائه ولو كانوا من بني هاشم أهل بيت النبي ﷺ فإن الله خلق الجنة لمن أطاعه وإن كان عبدًا حبشيًا وخلق النار لمن عصاه ولو كان شريفًا قرشيًا، وقد قال الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[١].

وفي «السنن» عنه ﷺ أنه قال: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأسود على أبيض، ولا لأبيض على أسود إلاَّ بالتقوى، الناس من آدم وآدم من تراب»[٢].

وفي «الصحيحين» عنه أنه قال لقبيلة قريبة منه: «إن آل أبي فلان ليسوا بأوليائي وإنما وليي الله وصالح المؤمنين»[٣].

فأخبر النبي ﷺ أن موالاته ليست بالقرابة والنسب بل بالإيمان والتقوى) إلى أن قال: (وقد أجمع المسلمون على أن من كان أعظم إيمانًا وتقوى كان أفضل ممن هو دونه في الإيمان والتقوى وإن كان الأول أسود حبشيًا، والثاني علويًا أو عباسيًا)[٤].

وقد اختلف العلماء في هذا الشرط فبعضهم يرى اشتراط النسب القرشي وبعضهم يرى عدم اشتراطه، وفي هذا المعنى يقول إمام الحرمين:

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(٢) الترمذي: رقم ٣٢٦٦، في التفسير، باب: من سورة الحجرات، مع اختلاف في بعض ألفاظ الحديث. وانظر: «زاد المسير في علم التفسير» لابن الجوزي: (٧/ ٤٧٥٩) عن «مسند الإمام أحمد».

(٣) رواه البخاري «فتح الباري»: (١٠/ ٣٥١ ـ ٣٥٤) في الأدب، باب: تبل الرحم ببلالها، و«صحيح مسلم»: رقم٢١٥، في الإيمان، باب: موالاة المؤمنين ومقاطعة غيرهم والبراءة منهم.

(٤) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٥٤٣).

(وهذا مما يخالف فيه بعض الناس وللاحتمال فيه عندي مجال)[١].

ويقول الآمدي: (ولعمري إن مثل هذا الشرط واقع في محل الاجتهاد)[٢].

ويقول ابن خلدون: (واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي)[٣].

والذين قالوا باشتراط النسب القرشي استدلوا بما يلي:

١ ـ لقد استدلوا بما رواه أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم»[٤].

٢ ـ واستدلوا بما رواه مسلم بسنده عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال: «الناس تبع لقريش في الخير والشر»[٥].

٣ ـ واستدلوا بما رواه البخاري عن عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»[٦].

٤ ـ واستدلوا بما رواه البخاري بسنده عن محمد بن جبير بن مطعم أنه قال: بلغ معاوية وهم عنده من وفد من قريش أن عبد الله بن عمرو بن العاص ـ رضي الله عنهما ـ يحدث أنه سيكون ملك من قحطان فغضب فقام فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد: فإنه بلغني أن رجالاً

---

(١) «الإرشاد»: ص٤٢٦، ٤٢٧.

(٢) «غاية المرام»: ص٣٨٤.

(٣) «المقدمة»: ص١٩٣.

(٤) «صحيح مسلم»: (٦/ ٢)، و«صحيح البخاري»: (٢/ ٢٦٤).

(٥) «صحيح مسلم»: (٦/ ٢).

(٦) «صحيح البخاري»: (٤/ ٢٣٤)، و(٢/ ٢٦٥)، و«صحيح مسلم»: (٦/ ٣)، واللفظ عنده: «ما بقي من الناس اثنان».

منكم يحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ فأولئك جهالكم فإياكم والأماني التي تضل أهلها فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلاَّ كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين»[١].

٥ ـ كما استدلوا بما رواه الإمام أحمد بسنده عن النبي ﷺ أنه قال: «الأئمة من قريش»[٢].

وقد جمع الحافظ ابن حجر طرق هذا الحديث من نحو أربعين صحابيًا.

٦ ـ واستدلوا بالإجماع فقد حكى النووي الإجماع على هذا حيث قال: (هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر على أن الخلافة مختصة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة)[٣].

كما حكى الغزالي[٤] الإجماع أيضًا.

وممن قال باشتراط النسب القرشي: الكمال بن الهمام في «المسايرة» وتابعه الكمال بن أبي شريف في شرحه المسمى «المسامرة»، وزين الدين قاسم في حاشيته عليها[٥].

---

(١) «صحيح البخاري»: (٦/ ٢٨٩)، باب: مناقب قريش، وفي الأحكام باب: الأمراء من قريش.

(٢) «مسند الإمام أحمد»: (٣/ ١٢٩)، وانظر: «فتح الباري»: (٧/ ٣٢).

(٣) «شرح النووي على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٠٠).

(٤) «فضائح الباطنية»: ص٨١، ١٨٢.

(٥) انظر: «المسايرة مع شرحها وحاشية زين الدين بن قاسم عليها»: (٢/ ١٦٤).

وممن ذهب إلى القول به أيضًا الماوردي[١]، وأبو يعلى[٢] الفراء، وابن عابدين في «حاشيته»[٣]، والحصكفي[٤]، والنسفي[٥]، وابن حزم الظاهري[٦]، والشريف الجرجاني[٧]، والبغدادي[٨]، وغيرهم[٩].

* مناقشة رأي القائلين باشتراط النسب القرشي:

لقد استدل أصحاب الرأي بقوله ﷺ: «الناس تبع لقريش مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم». وكذلك حديث: «الناس تبع لقريش في الخير والشر».

وقد اعترض على هذا الاستدلال:

بأن الحديثين يحتملان أن يكون المراد بهما أن الناس تبع لهم في أحوالهم، ولغتهم، كما يحتملان أن الرئاسة في قريش، ووجود الاحتمال يبطل الاستدلال.

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض:

بأن يقال: الاحتمال المشار إليه وارد ولكن نظرًا لوجود حديث آخر يرجح اشتراط النسب القرشي وهو أحد الاحتمالين، فإن دلالة الحديثين

---

(١) «الأحكام السلطانية»: ص٦.

(٢) «الأحكام السلطانية»: ص٢٠.

(٣) انظر: «حاشية ابن عابدين»: (١/ ٣٦٨).

(٤) انظر: «الدر المختار»: (١/ ١١٥).

(٥) انظر: «العقائد النسفية مع شرحها» للتفتازاني: ص١٨٣.

(٦) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٦).

(٧) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٢٦٤).

(٨) انظر: «أصول الدين»: ص٢٧٦.

(٩) كالنووي، والرملي، والقاضي عياض.

على شرط القرشية تبقى قائمة، ولا يؤثر عليها احتمال مرجوح ـ والحديث الذي نعنيه قوله ﷺ: «الأئمة من قريش».

وأما استدلال أصحاب هذا القول بحديث معاوية، وحديث ابن عمر، فقد اعترض عليهما بأنهما وردا بلفظ الخبر، وممكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الحديثين وإن كان بلفظ الخبر إلا أنهما يتضمنان أمرًا صريحًا مؤكدًا كما يقول ابن حزم[١].

وأما استدلالهم بالإجماع فقد اعترض عليه بما نسب إلى عمر ـ رضي الله عنه ـ في شأن سالم مولى أبي حذيفة، وفي شأن أبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل كما اعترض على الإجماع بخلاف الخوارج وغيرهم، ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن ما نسب إلى عمر ـ رضي الله عنه ـ معارض بفعله[٢]، كما سيأتي بيانه.

أما المخالفون فقد نشأوا بعد انعقاد الإجماع، ذلك أن الإجماع منعقد عقب وفاة النبي ﷺ بعد أن حصل الحوار بين الصحابة في سقيفة بني ساعدة، وتابع الصحابة التابعون ومن جاء بعدهم.

ـ القول الثاني:

وأما أصحاب القول الثاني وهم الذين لا يرون اشتراط النسب القرشي فقد استدلوا بما يأتي:

١ ـ استدلوا بقول رسول الله ﷺ: «ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب فاسمعوا وأطيعوا»[٣].

---

(١) انظر: «المحلى»: (٩/ ٣٦٠).

(٢) انظر: «التمهيد» للباقلاني: ص١٨٢، و«محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص١١٢.

(٣) رواه مسلم: (٦/ ١٥).

٢ ـ كما استدلوا أيضًا بقول رسول الله ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»[١].

٣ ـ واستدلوا بما رواه مسلم بسنده أن أبا ذر ـ رضي الله عنه ـ قال: «إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبدًا مجدع الأطراف»[٢].

فمن هذه الأحاديث يتضح أن النسب القرشي ليس شرطًا من الشروط المعتبرة في الرئيس الأعلى للدولة والإسلامية، فالرسول ﷺ قد أمر فيها بالسمع والطاعة للعبد، والسمع والطاعة له فرع صحة توليته منصب الرئاسة، والعبد وبخاصة الحبشي ليس قرشيًّا، فدل ذلك على عدم اشتراط القرشية في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية[٣].

٤ ـ واستدلوا بما روي عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: إن أدركني أجلي وأبو عبيدة بن الجراح حيّ استخلفته، فإن سألني الله لم استخلفته على أُمة محمد ﷺ؟! قلت: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن لكل نبي أمينًا، وأميني أبو عبيدة بن الجراح» فأنكر القوم ذلك، فقالوا: ما بال علياء القوم؟! ثم قال: فإن أدركني أجلي وقد توفي أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل، فإن سألني ربي ـ عزَّ وجلَّ ـ لم استخلفته؟! قلت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنه يحشر يوم القيامة بين يدي العلماء»[٤].

---

(١) رواه البخاري»: (٤/ ٢٣٤).

(٢) رواه مسلم»: (٢/ ١٤).

(٣) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٢/ ٣٥٠)، و«المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٧) و«البحر الزخار» لابن المرتضى: (٦/ ٣٧٨)، و«رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص١٨٥، ١٨٦، وانظر: «محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٨١.

(٤) انظر: «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٩١، و«غاية المرام» للآمدي، و«المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٣١).

كما استدلوا بما رُوي عن عمر ـ رضي الله عنه ـ حيث قال: (لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيًّا لما تخالجني شك)[١] وقول عمر: (لو أدركني أحد هذين الرجلين، ثم جعلت إليه هذا الأمر لوثقت به: سالم مولى أبي حذيفة وأبو عبيدة بن الجراح)[٢].

ومن أقوال عمر ـ رضي الله عنه ـ المتقدمة يتضح أنه كان لا يرى اشتراط النسب القرشي في شخص الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية حيث كان ـ رضي الله عنه ـ يرى صحة إسناد هذا المنصب للمذكورين ومن بينهم معاذ بن جبل وهو أنصاري لا نسب له في قريش، كما أن سالمًا مولى أبي حذيفة ليس من العرب أصلاً إذ هو حبشي جلب صغيرًا فأعتقته امرأة من الأنصار، كانت تملكه، وعلى هذا تساءل القائلون بعدم اشتراط النسب القرشي فقالوا: كيف يقول عمر هذا القول مع أنكم قلتم إنه قد حضر النقاش في أمر الخلافة الذي دار في سقيفة بني ساعدة وقلتم أيضًا إن الأنصار سلموا لمقالة أبي بكر وعمر حاضر ـ رضي الله عنهم جميعًا ـ وكان هذا بزعمكم إجماعًا على أن الخلافة في قريش فهم يعترضون بقول عمر على دعوى الإجماع.

٥ ـ كما استدل القائلون بعدم اشتراط النسب القرشي بأن الأنساب لا أثر لها في أُمور الدين حيث لم يعلق الشارع أي حكم من الأحكام الشرعية على النسب وفي اشتراط النسب القرشي ما ينافي ذلك.

---

(١) «مسند الإمام أحمد»: (١/ ٢٠).

(٢) انظر: «نهاية الأقدام»: ص٤٩٠.

ومِمن قال بعدم اشتراط النسب القرشي القاضي أبو بكر الباقلاني فيما حكاه عنه ابن خلدون[١].

ومِمن قال به أيضًا الخوارج، والمعتزلة، وبعض المرجئة، فقد صرحوا بأنه يجوز إسناد منصب الرئاسة للقرشي ولغير القرشي؛ إذ لا فرق بينهم متى توافرت الشروط المعتبرة في الرئيس وكان ملتزمًا بالكتاب والسنة[٢].

قال الإمام ابن حزم: (وذهبت الخوارج كلها وجمهور المعتزلة وبعض المرجئة إلى أنها جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة قرشيًّا كان أو عربيًّا أو ابن عبد)[٣].

ومِمن قال بهذا القول من العلماء والباحثين المتأخرين الشيخ المودودي[٤] والشيخ عبد الوهاب خلاف[٥]، ومحمد المبارك[٦]، ومحمد أسد[٧]، والدكتور على حسن الخربوطلي[٨].

---

(١) انظر: «المقدمة»: ص١٩٤.

(٢) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ٨٩)، و«أصول الدين» للبغدادي: ص٢٧٥، و«مقالات الإسلاميين» للأشعري: (٢/ ١٥١)، و«شرح النووي على صحيح مسلم»: (٢/ ٢٠٠)، و«فتح الباري»: (١٣/ ١١٨).

(٣) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ٨٩)، و«الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ١٥٧).

(٤) انظر: «نظرية الإسلام السياسية»: ص٤٦، ٤٧، ٥١، ٥٢.

(٥) انظر: «السياسة الشرعية» له: ص١٢٦.

(٦) انظر: «نظام الحكم والدولة»: ص٦٧، ٧١.

(٧) «منهاج الإسلام في الحكم»: ص٨٥.

(٨) انظر: «الإسلام والخلافة»: ص٤٣.

وممن أفاض في هذا البحث العلامة ابن خلدون حيث فسر حكمة اشتراط النسب القرشي بالعصبية بعد رد هذا الشرط إلى الكفاية وطرد العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهو وجود العصبية فاشترط العصبية في القائم بأمور المسلمين وذلك بأن يكون من قوم أُولي عصبية قوية غالبة واكتفى بذلك عن شرط القرشية حيث يقول: (ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب القرشي ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب فنقول: إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع من أجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذًا من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها فإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلاَّ اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الأُلفة فيها وذلك أن قريشًا كانوا عصبة مضر، وأصلهم وأهل الغلب منهم وكانت لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف وكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف ولا يحملهم على الكره فتتفرق الجماعة، وتختلف الكلمة والشارع محذر من ذلك حريص على اتفاقهم ورفع التنازع والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصبية بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم فلا يخشى من أحد من خلاف عليهم ولا فرقة لأنهم كفيلون

حينئذ بدفعها ومنع الناس منها فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأذعن سائر العرب وانقادت الأُمم سواهم إلى أحكام الملة ووطئت جنودهم قاصية البلاد كما وقع في أيام الفتوحات واستمر بعدها في الدولتين إلى أن اضمحل أمر الخلافة وتلاشت عصبية العرب ويعلم ما كان لقريش من الكثرة والتغلب على بطون مضر مَن مارس أخبار العرب وسيرهم وتفطن لذلك في أحوالهم، وقد ذكر ذلك ابن إسحاق في كتاب السير وغيره، فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أُمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهو وجود العصبية فاشترطناه في القائم بأُمور المسلمين أن يكون من قوم أُولي عصبية قوية غالبة على من معها لقصرها ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية . . .) إلى أن قال: (إنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة) ويضيف قائلاً: (لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائبًا عنه في القيام بأُمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك ولا يخاطب بالأمر إلاَّ من له قدرة عليه . . . ثم إن الوجود شاهد بذلك فإنه لا يقوم بأمر أُمة أو جيل إلا من غلب عليهم وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفًا للأمر الوجودي)[1].

---

(١) «مقدمة ابن خلدون»: ص١٩٥ ـ ١٩٦، المكتبة التجارية القاهرة.

وقد سبق ابن خلدون إلى الإشارة إلى العصبية أبو المعالي الجويني حيث قال في وصف قريش: (وهم الأقوى شوكة والأشد مناعة والأحرى بالقبول من جماهير الأُمة)[1].

* **مناقشة رأي القائلين بعدم اشتراط النسب القرشي:**

لقد اعترض القائلون باشتراط النسب القرشي على الأحاديث التي استدل بها القائلون بعدم اشتراط النسب القرشي فقالوا: إن هذه الأحاديث تدل على وجوب الطاعة للرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية حتى على فرض كونه عبدًا والمقصود بها المبالغة في الطاعة والانقياد، والذي يدل على ذلك هو الإجماع المنعقد على أن الرئيس الأعلى لا يكون عبدًا، أو أن المراد بالعبد هنا هو العبد الذي كان عبدًا ثم أعتق فسمي عبدًا باعتبار ما كان أو أنه العبد الذي يؤمر على سرية أو ناحية من النواحي، أو هو العبد المتغلب على السلطة بالقهر والغلبة.

واعترضوا على ما نسب إلى عمر ـ رضي الله عنه ـ في شأن أبي عبيدة ابن الجراح، ومعاذ بن جبل، وسالم مولى أبي حذيفة فقالوا: يحتمل أنه كان يريد أن يولي من ذكروا ولاية جزئية هي ناحية من النواحي أو يحتمل أن يكون مراده أنه لو كان أيًا من المذكورين حيًا لاستشاره فيمن يوليه على أمر المسلمين، ويكون مقصوده الاستضاءة بأفكارهم والاستعانة بهم وهذه ليست ولاية عامة وفي كل من الجوابين نظر.

واعترض أصحاب الرأي الأول أيضًا على ما استدل به أصحاب الرأي الثاني من كون الأنساب لا اعتبار لها في نظر الشارع في القيام بأُمور الدين

---

(١) انظر: كتابه «لمع الاعتقاد في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة»: ص١١٥.

فقالوا: إن اشتراط النسب القرشي لم يكن داعيًا إلى العصبية التي نهى عنها وهي التي تفرق جماعة المسلمين، وعلى هذا فليس في اشتراط النسب القرشي ما يخالف المساواة التي جاء بها الإسلام في حدودها الشرعية المرعية، ذلك أن الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية عليه من التبعات ما يجعله أثقل الناس حملاً لعظم المسئولية المنوطة به، ولأهمية ما يتولاه من أُمور الأُمة[1].

كما ناقش أصحاب الرأي الأول نظرية ابن خلدون وقالوا: إن وجهة نظره غير مسلمة بدليل اختيار أبي بكر خليفة لرسول الله وهو ليس منتميًا إلى أقوى بطون قريش حيث ينتمي إلى بني تيم وهم بطن ليس له قوة ولا غلبة ولا هيبة ولو كانت العصبية معولاً عليها لحصلت مراعاة ذلك عند اختيار أول خليفة لرسول الله ﷺ من قبل الصحابة، وهم يعرفون بطون قريش الأخرى التي لها قوة وغلبة وهيبة ولكن شيئًا من ذلك لم يحصل، فدل ذلك على أنهم لا يعيرون هذا الجانب اهتمامًا خاصًا، ويجيب ابن خلدون نفسه على هذا الاعتراض بأن الأمر في صدر الإسلام غيره فيما بعد، حيث يقول: (فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك، وكان الوازع دينيًا فعند كل أحد وازع من نفسه فعهدوا إلى من يرتضيه الدين فقط وآثروه على غيره، ووكلوا كل من يسمو إلى ذلك إلى وازعه، وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك والوازع الديني قد ضعف واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباني، فلو عهد إلى غير من ترتضيه

---

(١) انظر: «الخلافة» لمحمد رشيد رضا: ص٢٣، و«رياسة الدولة»: ص١٩١، و«محاضرات شيخنا»: ص١٢٠.

العصبية لردت ذلك العهد وانتقض أمره سريعًا وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف)[١].

* الــرأي المخـــتار:

لا شك أن هذه المسألة محل اجتهاد كما صرح بذلك الآمدي وغيره كما سبق ولدى كل من الفريقين من الأدلة ما يبرر به ما ذهب إليه، وإن كان لكل منهما مأخذه ولديه ما يعترض به على الآخر كما أسلفنا، وقد ظهر أن جمهور علماء السلف على القول الأول وكثير من العلماء والباحثين المعاصرين، وبعض السالفين على القول الثاني، ويمكن القول بأن الخلافة في قريش ما أقاموا الدين، كما قال أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ: (إن هذا الأمر في قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره)[٢]، فإذا لم يقوموا بأمر الله ولم يستقيموا على شرعه فليست لهم خصوصية في الأمر وباستقراء التاريخ تبين أن هذه الأمر لم يزل في قريش جيلاً بعد جيل إلى أن استخفوا بأمر الله واستهانوا بأُمور الدين، ولم يستقيموا على طاعة الله مما نتج عنه ضعف أمرهم وتلاشي سلطانهم، واضمحلال واقعهم فلم يبق لهم في حقب من التاريخ إلا الاسم المجرد، ثم سلبوا ذلك الاسم المجرد وخرجت الرئاسة منهم بشكل نهائي ولم يبق لهم فيها حق البتة.

هذا ويمكن أن تعتبر حكمة اشتراط النسب القرشي بالعصبية، بعد رد هذا الشرط إلى الكفاية، وطرد العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهو وجود العصبية، فاشترط العصبية في القائم بأُمور المسلمين، وذلك

---

(١) «المقدمة»: ص٢١١.

(٢) «فتح الباري شرح صحيح البخاري»: (١٣/ ١١٦).

بأن يكون من قوم أُولي عصبية قوية غالبة، وحينئذ يكتفى بوجود العصبية القوية الغالبة، عن شرط القرشية كما صرح بذلك وبرره ابن خلدون.

ذلك أن الأنساب لا اعتبار لها في نظر الشارع في القيام بأُمور الدين ورعاية مصالح المسلمين. فأكرم الخلق على الله أتقاهم له.

قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[1] وقال ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا وإن أمر عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله ودين الإسلام»، وقوله ﷺ: «لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأسود على أبيض ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى، الناس من آدم وآدم من تراب»، ومما لا شك فيه أن موالاة رسول الله ﷺ ليست بالقرابة والنسب بل بالإيمان والتقوى وقد أجمع المسلمون على أن من كان أعظم إيمانًا كان أفضل ممن هو دونه في الإيمان والتقوى.

والذي يترجح في هذا المقام وتؤيده قواعد الشريعة هو أن النسب لا اعتبار له في نظر الشارع في القيام بأُمور الدين ورعاية مصالح المسلمين. وبالله التوفيق.

(١) سورة الحجرات: الآية ١٣.

* الشرط التاسع: سلامة الحواس والأعضاء:

لقد اشترط العلماء سلامة الحواس والأعضاء من أي نقص يؤثر في الرأي والعمل، وقسموا البحث في هذا الشرط إلى قسمين:

القسم الأول: ما يتعلق بالحواس.

القسم الثاني: ما يتعلق بالأعضاء.

وتطرقوا في بحوثهم إلى ثلاث حواس، هي السمع والبصر والنطق، وقسموا فقد الأعضاء إلى أربعة أقسام، وسنستعرض أولاً كلامهم على هذه الحواس، كما سنستعرض ثانيًا كلامهم على الأعضاء وتقسيماتهم لها فنقول:

● القسم الأول: سلامة الحواس:

ـ أولاً: السمع:

هذه الحاسة باتفاق العلماء تعتبر شرطًا في ابتداء عقد الإمامة، لأن كمال الأوصاف بعدم وجودها مفقود، ولهذا فقد صرحوا بأن الفاقد لسمعه فقدًا تامًّا، وهو الأصم الذي لا يسمع البتة، يمتنع عقد الإمامة له ابتداء.

وممن قال بذلك: الماوردي(١)، وأبو يعلى(٢)، والغزالي(٣)، والكمال بن أبي شريف(٤)، والقلقشندي(٥).

واحتجوا لقولهم هذا بأن الصمم مانع من ولاية القضاء، والرئيس الأعلى للدولة الإسلامية أعظم شأنًا من القاضي فهو من باب أولى ممنوع

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٦، ١٨.

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٢١.

(٣) انظر: «فضائح الباطنية»: ص١٨١.

(٤) انظر: «المسامرة شرح المسايرة»: (٢/ ١٦٥).

(٥) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٣٣).

من تولي هذا المنصب، وقالوا أيضًا بأن الرئيس إذا كان أصمّ فإنه لا يستطيع سماع مطالب الناس وتشكياتهم، ومظلماتهم مما لا تبرأ الذمة بتركه وفي ذلك إلحاق ضرر بالناس، وهذا ممنوع شرعًا.

أما إذا طرأ الصمم بعد توليه فقد قال الماوردي[١]: إن المسألة محل خلاف بين العلماء، فقد قالت طائفة يخرج من الولاية بسبب ذلك، كما يخرج منها بذهاب البصر؛ لأن الصمم مؤثر في التدبير والعمل، وقالت طائفة أخرى لا يخرج بسبب الصمم من الإمامة لقيام الإشارة مقام السمع، فلا يخرج إلاَّ بنقص كامل، وقالت طائفة ثالثة إن كان يحسن الكتابة لم يخرج بسبب ذلك من الإمامة، وإن كان لا يحسنها خرج؛ لأن الكتابة مفهومة والإشارة موهومة، ويقول الماوردي إن الأول من المذاهب أصح وهو الراجح في نظري؛ لأن الصمم من شأنه أن يضعف قدرة الإمام على القيام بمصالح الأُمة وتدبير شئونها، فالعلة المانعة من انعقاد الإمامة هي نفس العلة المانعة من الاستمرار، وقد رجح شيخنا[٢] هذا القول.

أما ثقل السمع بحيث يفقد بعض سمعه ولكنه يسمع الصوت العالي المرتفع فقد قال فريق من العلماء بأن ذلك لا أثر له في عقد الرئاسة ولا يمنع منها، فإذا وجد المستجمع للشروط، وكان ثقيل السمع، لكنه يسمع إذا ارتفع الصوت ويدرك مدلوله ويفهم مقصود المتكلم، فإنه يمكن توليته حيث يستطيع أن يسمع في حالة رفع الصوت[٣] أو بواسطة الآلات الخاصة.

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص١٨.

(٢) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٠٧.

(٣) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٨، و«الأحكام السلطانية» لابن يعلى: ص٢١، و«غياث الأمم»: ص٦١، و«نهاية المحتاج» للرملي: (٧/ ٤١٠).

وقال فريق آخر من العلماء إن ثقل السمع يمنع من انعقاد الإمامة، وممن ذكر ذلك الماوردي، والقلقشندي[١].

ـ ثانيًا: سلامة البصر:

قال الماوردي: (وأما ذهاب البصر فيمنع من عقد الإمامة واستدامتها)[٢] وبعض العلماء حكى الإجماع، قال إمام الحرمين الجويني: (فأما البصر فلا خلاف في اشتراطه؛ لأن فقده يمانع الانتهاض في الملمات والحقوق ويجر ذلك إلى المعضلات عند مسيس الحاجات والأعمى ليس له استقلال بما يخصه من الاشتغال، فكيف يتأتى منه، تطوق عظائم الأُمور ولا يميز بين الأشخاص في مقام التخاطب، وانعقاد الإجماع يغني عن الإطناب)[٣].

أما الأعشى الذي لا يبصر ليلاً فقد ذكر العلماء أن هذا مرض في زمان الدعة فلا يمنع من عقد الإمامة، ولا يمنع من استدامتها ومثله ضعف البصر الذي تدرك معه الأشخاص، وتعرف.

فقد نصوا على أن ذلك لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يمنع من استدامتها، كما ألحقوا بذلك العمش، وهو ضعف الرؤية، وسيلان الدمع[٤].

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص١٨، و«مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/ ٣٣ ـ ٣٤).

(٢) «الأحكام السلطانية»: ص١٨.

(٣) «غياث الأمم»: ص٦٠.

(٤) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٨، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢١، و«غياث الأمم»: ص٦١، و«نهاية المحتاج» للرملي: (١/ ٤١٠)، و«مختار الصحاح»: ص٢٣٩.

ـ **ثالثًا: سلامة النطق:**

لقد اتفق العلماء على أن فاقد النطق بالكلية لا تنعقد له الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية، وقد وجه العلماء قولهم هذا بأن فقد النطق بالكلية فيه تفويت لمصالح الناس، وهو ينافي وصف الكمال المطلوب فيمن يتولى هذا الأمر[1].

وإذا طرأ الخرس بعد انعقاد الإمامة فللعلماء في ذلك ثلاثة أقوال كما نص على ذلك الماوردي:

القول الأول: إنه يخرج بسبب ذلك من الإمامة كما يخرج بذهاب البصر.

القول الثاني: إنه لا يخرج بسبب ذلك لقيام الإشارة مقام النطق.

القول الثالث: إن كان يحسن الكتابة لم يخرج، وإن لم يحسنها خرج من الإمامة لأن الكتاب مفهومة والإشارة موهومة.

وأما عيوب النطق فللعلماء في ذلك قولان:

الأول: أن عيوب النطق لا أثر لها في استدامة الإمامة إذا حدثت بعد انعقاد الإمامة فلا يخرج بسببها من الإمامة، وأما انعقاد الإمامة ابتداء لمن يتصف بعيوب النطق فقيل لا أثر لذلك فلا تمنع من انعقاد الإمامة والقائلون بهذا القول يستدلون بما هو معروف من أن نبي الله موسى عليه السلام كان يوجد في لسانه عقدة، قال الله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ۝٢٧ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِي﴾[2].

---

(١) انظر: «غياث الأمم»: ص٦١، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٨، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢١، و«مآثر الأنافة»: (١/ ٣٤)، و«المسامرة في شرح المسايرة»: (٢/ ١٦٥)، و«نهاية المحتاج»: (٧/ ٤١٠).

(٢) سورة طه، الآيتان: ٢٧، ٢٨.

فإذا كانت عقدة اللسان لم تمنع موسى عليه السلام من النبوة وحمل الرسالة فمن باب أولى ألاَّ تمنع العيوب التي أقل منها من إسناد منصب الإمامة[١] لشروطها.

الثاني: وقيل إن عيوب النطق مانعة من انعقاد الإمامة، **والقول الذي نختاره ونرجحه هو القول الأول**، لقوة دليله ووضوحه.

أما حاسة الشم، والذوق، فإن فقدهما لا يمنع من عقد الإمامة حيث لا تأثير لعقدهما على الرأي والعمل، وإنما تأثيرهما منحصر في اللذة فقط.

وبالنسبة لحاسة اللمس فلم تتطرق بحوث العلماء ـ فيما اطلعنا عليه ـ لذكرها، ويمكن أن يضاف بحثها إلى فقد الأعضاء حيث إن حاسة اللمس موجودة بالأطراف.

- **القسم الثاني: سلامة الأعضاء:**

لقد قسم الماوردي فقد الأعضاء إلى أربعة أقسام[٢]:

الأول: ما لا يؤثر فقده في رأي أو عمل ولا نهوض ولا يشين في المنظر، ومثل له العلماء بقطع الذكر أو الأنثيين أو قطعهما معًا، وهذا القسم نص العلماء بأنه لا يمنع من عقد الإمامة، ولا من استدامتها بعد العقد فيما لو طرأ بعد انعقادها؛ لأن فقد هذين العضوين أو أحدهما ليس له تأثير إلا على التناسل ولا يؤثر على الرأي أو العمل أو النهوض فهو جار مجرى العنّه والعنة لا دخل لها في مهمة الإمام المنوطة به في العادة، وفقد هذا النوع من الأعضاء لا يضر بمصالح الأُمة، وقد احتج العلماء لهذا القول

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٨، و«مآثر الانافة»: (١/ ٣٤).

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص١٨، ١٩.

بما ورد في القرآن الكريم. قال الله تعالى في وصف نبيه يحيى بن زكريا:
﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾[(١)].

ووجه الدلالة من الآية:

أن الله سبحانه وصف نبيه يحيى بن زكريا بقوله ﴿حصورًا﴾ والحصور هو العنِّين أو الذي ليس له ذكر يغشى به النساء، أو كان له ذكر لكنه كالنواة فلما لم يمنع ذلك من النبوة فأولى ألا يمنع من الإمامة، ومثل قطع الذكر والأنثيين قطع الأذنين أو إحداهما فإنهما ليس لهما تأثير في النهوض أو العمل أو التفكير وما ينتج عن قطعما من شين المنظر فيمكن أن يتفادى بسترهما[(٢)].

وخالف ابن خلدون في هذه المسألة فاشترط سلامة الأنثيين في الإمام[(٣)].

الثاني: ما يؤثر فقده في العمل مثل فقد اليدين أو النهوض كفقد الرجلين فهذا القسم نص العلماء على أنه يمنع من عقد الإمامة، كما يمنع من استدامتها إذا طرأ بعد انعقاد الإمامة؛ لأن فقد هذه الأعضاء يؤدي إلى عجز الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية عن القيام بحقوق الأُمة في العمل والنهوض ويرى إمام الحرمين الجويني خلاف ذلك حيث يقول: (وأما ما يؤثر عدمه في الانتهاض إلى المآدب والأغراض، كفقد الرجلين واليدين فالذي ذهب إليه معظم العلماء تنزيل هذه الآفات والعاهات منزلة العمى والصمم والخرس، وهذا وإن لم ينعقد فيه إجماع فيما تقدم، فليس فيه آراء

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٣٩.

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٨، ١٩، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢١، ٢٢، و«غياث الأمم»: ص٦١.

(٣) انظر: «المقدمة»: ص١٩٣.

مقطوع بها فإن تعويل الإمامة على الكفاية والنجدة والدراية والأمانة . . .)[١].

وممن نقل المخالفة في اشتراط سلامة الأطراف الغزالي، وقد نسب المخالفة إلى قوم لم يعينهم ولكنه قال: (إنهم أنكروا ذلك، وقالوا: إن التكفل بأُمور الخلق والقيام بمصالحهم لا يستدعيها ولم يرد من الشارع توقيف وتعبد بها)[٢].

الثالث: ما يؤثر فقده في بعض العمل كفقد إحدى اليدين أو يؤثر فقده في بعض النهوض كفقد إحدى الرجلين، وهذا النوع نص العلماء على أنه مانع من عقد الإمامة لمن وجد فيه هذا العيب، وقالوا: إن أقطع إحدى اليدين أو إحدى الرجلين عاجز عن التصرف في أُمور الأُمة على وجه الكمال، وممن قال بذلك القاضي أبو يعلى[٣]، وقال به أيضًا الرافعي حكاه عنه القلقشندي[٤].

وإذا طرأ فقد إحدى اليدين أو فقد إحدى الرجلين بعد انعقاد الإمامة ففيه قولان للعلماء:

ـ **القول الأول**:

أن من طرأ عليه هذا العيب فإنه لا يخرج به من الإمامة؛ لأن المعتبر في انعقاد الإمامة سلامة كاملة، وفي الخروج منها نقص كامل.

---

(١) «غياث الأمم» للجويني: ص٦١.

(٢) «فضائح الباطنية»: ص١٨١.

(٣) انظر: «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢٢، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٩.

(٤) انظر: «مآثر الأنافة» للقلقشندي: (١/ ٣٤).

ـ القول الثاني:

أن من طرأ عليه هذا العيب فإنه يخرج بسببه من الإمامة، لأنه كما يمنع من انعقاد الإمامة يمنع من استدامتها، وقد أخذ بهذا القول القاضي أبو يعلى[١].

وقد خالف في هذا إمام الحرمين الجويني حيث اعتبر أقطع اليد وأقطع الرجل مؤهلاً للرئاسة العليا في الدولة الإسلامية، ولا أثر لقطع تلك الأطراف على المنصب مادام أن الرئيس صحيح الرأي والعقل[٢]، فهو يرى جواز الإمامة لفاقد إحدى يديه أو رجليه مادام فاقد أحدهما يتصف بالرأي وصحة العقل ويظهر من كلام ابن خلدون[٣] ما يؤيد ما ذهب إليه الجويني، وبهذا القول قال أبو سعد المتولي[٤] من علماء الشافعية فيما نقله عنه القلقشندي.

الرابع: ما يؤثر فقده في حسن المنظر دون الرأي أو النهوض أو العمل ومثلوا له بجدع الأنف، وفقء إحدى العينين أو قطع إحدى الشفتين أو كلتيهما فهذا القسم إذا طرأ على الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية لا يخرج بسببه من الرئاسة لعدم تأثيره على الرأي أو العمل أو النهوض، وأما إذا وجد في المستجمع لشروط الإمامة ففي انعقادها له خلاف بين العلماء على قولين:

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢٢.

(٢) «غياث الأمم»: ص٦١، ٦٢.

(٣) انظر: «المقدمة»: ص١٩٣.

(٤) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٣٤).

ـ القول الأول:

أن من وجد فيه شيء من هذه العيوب المذكورة وكان ممن اجتمعت فيه الشروط، فإنه يكون أهلاً لتولي الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية ولا يمنع من انعقادها له شيء من تلك العيوب، وذلك لعدم تأثير هذه العيوب على الرأي أو النهوض أو العمل، وقد أخذ بهذا القول القاضي أبو يعلى[١]، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني[٢] وابن خلدون[٣].

ـ القول الثاني:

أن من وجد فيه شيء من هذه العيوب فإنها تعتبر مانعة من انعقاد الرئاسة له لأنها تخل بتمام الهيئة، وجمال المنظر، وتؤدي إلى النفرة وما أدى إلى ذلك فهو نقص في حقوق الأُمة[٤].

ومن العلماء من ألحق بشرط سلامة الحواس والأعضاء في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية سلامته من الأمراض التي لا يرجى برؤه منها والأمراض المقعدة عن العمل التي لا يستطيع معها التصرف والنظر في أُمور الأُمة[٥].

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٢٢.
(٢) «غياث الأمم»: ص٦١.
(٣) انظر: «المقدمة»: ص١٩٣.
(٤) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٩.
(٥) «فضائح الباطنية»: ص١٨١، و«البحر الزخار»: (٦/ ٣٨٣).

* الشرط العاشر: الكفايــــة :

وفيه ثلاثة مباحث:

• المبحث الأول: سلامة الرأي وحسن التدبير:

ذهب جمهور العلماء إلى القول بأن الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية يجب أن يكون على قدر كبير من صواب الرأي وصحته وسداده، وأن يتصف بحسن التدبير حتى يكون متمكنًا من سياسة الرعية وتدبير شئونها في الداخل وفي الخارج ويحقق لها مصالح الدين والدنيا ويتمكن من دفع ما يسوؤها وأن يكون ذا حنكة سياسية ويقظة وبُعد نظر لا يسهو ولا يغفل عالمًا بأحوال الرجال وأقدارهم وكفاءاتهم ليتمكن من اختيار الأكفاء منهم ويستعين بهم ويسند الأمر إلى أهله ويضع الرجل المناسب في المكان المناسب وقد اشترط العلماء هذا الشرط بناء على ما لاحظوه من أن منصب الرئاسة العليا منصب هام وخطير عظيم الشأن يتطلب في كثير من الأحيان البت في عظائم الأُمور، وجلائل الأعمال بوجه السرعة لاسيما قرارات الحرب والسلم وأمثالها من الأُمور بالغة الأهمية وقد عبر العلماء عن هذا المعنى بعدة عبارات:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (الكفاءة إما بقهر ورهبة، وإما بإحسان ورغبة، وفي الحقيقة لا بد منها)[١]. وقال في موضع آخر: (ويقدم في ولاية القضاء الأعلم الأورع الأكفأ)[٢] ثم ساق رَحِمَهُ اللهُ الأثر: (إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات)[٣].

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٢٥.

(٢) نفس المصدر والصفحة، و«مجموع الفتاوى»: (٢/ ٥٨).

(٣) لم نعثر على هذا الأثر في كتب الأحاديث المشهورة.

وقال ابن خلدون: (وأما الكفاية فهو أن يكون جريئًا على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيرًا بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفًا بالعصبية وأحوال الدهاء، قويًا على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح)[١].

وقال أبو المعالي الجويني: (من شرائط الإمامة أيضًا أن يكون متصديًا إلى مصالح الأُمور وضبطها ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور وذا رأي حصيف في النظر للمسلمين لا تنزعه هوادة نفس وخور طبيعة عن ضرب الرقاب والتنكيل بمستوجب الحدود، ويجمع ما ذكرناه الكفاية وهي مشروطة إجماعًا)[٢]، وقال في موضع آخر: (وهذا المنصب إلى الرأي أحوج منه إلى ثبات الجنان)[٣].

وقال الغزالي: (القول في الصفة الثانية وهي الكفاية ومعناها الاهتداء لحق المصالح في معضلات الأُمور والاطلاع على المسلك المقتصد عند تعارض الشرور)[٤].

وقال الكمال بن الهمام: (الأصل التاسع من شروط الإمام بعد الإسلام خمسة: الذكورة، والورع، والعلم، والكفاءة، والظاهر أنها أعم من الشجاعة إذ تنتظم كونه ذا رأي وشجاعة)[٥].

قال الكمال بن أبي شريف مفسرًا قول ابن الهمام (ذا رأي): (بأن يكون

---

(١) «المقدمة»: ص١٩٣.

(٢) «الإرشاد»: ص٤٢٦.

(٣) «غياث الأمم»: ص٦٥.

(٤) «فضائح الباطنية»: ص١٨٥.

(٥) «المسايرة مع شرحها المسامرة»: (٢/ ١٦٢، ١٦٣).

له بصارة بتدبير الحرب والسلم، وترتيب الجيوش، وحفظ الثغور)[١].

وقال الماوردي: (والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح)[٢].

وقال القاضي عبد الجبار: (ولا بد من صفة زائدة على كونه عاقلاً حتى يكون عارفًا بالعادات، ويرجع إلى رأي ومعرفة بالأُمور)[٣].

قال صاحب «المواقف» وشارحه: (ذا رأي وبصارة في تدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش، وحفظ الثغور ليقوم بأمر الملك)[٤].

وعبر التفتازاني عن هذا الشرط بقوله: (ذا رأي في تدبير الأُمور لئلا يخبط في سياسة الجمهور)[٥]. واشترطه النسفي وعبر عنه بقوله: (سائسًا)، وقد فسر الشارح قول النسفي هذا فقال: (مالكًا للتصرف في أُمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومؤونة بأسه وشوكته)[٦].

وممن اشترطه الإمام النووي فقال: (ذا رأي) وقد علله الشارح بقوله: (ليسوس الرعية ويدبر مصالحها الدينية والدنيوية). وقد نقل الشارح عن الهروي قوله: (وأدناه أن يعرف أقدار الناس)[٧].

قال الشبراملسي في تفسير قول الهروي: (كأن يعرف من يستحق الرعاية ومن لا يستحقها ويعاملهم بذلك إذا وردوا عليه)[٨]. وقد اشترط

---

(١) «المسامرة في شرح المسايرة»: (٢/ ١٦٣).

(٢) «الأحكام السلطانية»: ص٦.

(٣) «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٠١).

(٤) «المواقف» للإيجي: بشرحها للشريف الجرجاني: (٨/ ٣٤٩).

(٥) «المقاصد مع شرحها» كلاهما لسعد الدين التفتازاني: (٢/ ٢٧٧).

(٦) «العقائد النسفية» للإمام النسفي مع شرحها للتفتازاني: ص١٨٥.

(٧) «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» للرملي: (٧/ ٤٠٩).

(٨) «حاشية الشبراملسي في نهاية المحتاج»: (٧/ ٤٠٩).

هذا الشرط ابن المرتضى وعبر عنه (بالتدبير) وفسره بقوله: (أن يكون أكثر رأيه الإصابة في الحرب والسلم لاحتياجه إلى ذلك). ويفسر حقيقة التدبير بقوله: (هي معرفة الطرق التي يتوصل بها إلى الأغراض على وجه لا ينكر من عرف وجه سلوكها تفصيلاً كونها أقرب ما يتوصل له ذلك الطالب إلى ذلك المطلوب بحسب حاله وسواء وصل إليه أم لا)[١].

وممن اشترط هذا الشرط أيضًا أبو بكر الباقلاني فقال: (ومنها ـ أي: من الصفات التي تكون في الرئيس ـ أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب، وتدبير الجيوش والسرايا ـ وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الأُمة، والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها وما يتعلق به من مصالحها)[٢].

ثم ساق الدليل الذي استند إليه في اشتراط هذا الشرط في شخص الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية فقال: (وأما ما يدل على وجوب كونه عالمًا بأمر الحرب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة وما يتصل بذلك من الأُمور، فهو أنه لو لم يكن عالمًا بذلك للحق الخلل في جميعه وتعدى الضرر بجهله بذلك إلى الأُمة، وطمع في المسلمين عدوهم وكثر تغالبهم ووقفت أحكامهم وأدى ذلك إلى إبطال ما أقيم لأجله فوجب بذلك ما قلناه)[٣].

وممن قال باشتراط هذا الشرط البغدادي وعبر عنه بقوله: (والثالث ـ أي: الوصف الثالث من الأوصاف التي ينبغي أن تكون في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية ـ الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال

---

(١) «البحر الزخار»: (٦/ ٣٨١).

(٢) «التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة»: ص١٨١، ١٨٢.

(٣) المصدر السابق: ص١٨٣.

الصغار ويكون عارفًا بتدبير الحروب)[١].

وممن ذهب إلى اشتراط هذا الشرط الإمام القرطبي حيث قال: (أن يكون ذا خبرة ورأي حصيف بأمر الحرب وتدبير والجيوش، وسد الثغور وحماية البيضة وردع الأُمة والانتقام من الظالم، والأخذ للمظلوم)[٢].

وقد اشترطه القلقشندي فقال: (الثالث عشر ـ أي: الشرط الثالث عشر ـ صحة الرأي والتدبير فلا تنعقد إمامة ضعيف الرأي؛ لأن الحوادث التي تكون في دار الإسلام ترفع إليه ولا يتبين له طريق المصلحة إلا إذا كان ذا رأي صحيح وتدبير سائغ)[٣].

وممن اشترط هذا الشرط الشهرستاني[٤] والقاضي أبو يعلى[٥]، وقد رجح كثير من العلماء والمعاصرين القول باشتراط هذا الشرط، فقد رجحه الشيخ عبد الوهاب خلاف، كما يظهر من كلامه[٦]، كما رجحه أيضًا الدكتور محمد يوسف موسى[٧]، والدكتور محمد ضياء الدين الريس، وقد عبر عنه بالثقافة السياسية الحربية الإدارية[٨]، والدكتور عبد العال عطوة[٩]، وغيرهم[١٠].

---

(١) «أصول الدين»: ص٢٧٧.

(٢) «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٧٠).

(٣) «مآثر الأنافة»: (١/ ٣٧).

(٤) انظر: «نهاية الأقدام»: ص٤٩٦.

(٥) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٢٠، و«المعتمد»: ص٢١٥.

(٦) انظر: «السياسة الشرعية»: ص٥٦.

(٧) انظر: «نظام الحكم في الإسلام»: ص٤٠.

(٨) انظر: «النظريات السياسية»: ص٢٩٠، ٢٩١.

(٩) انظر: «محاضرات فضليته»: ص١٠٦.

(١٠) انظر: محمد رأفت عثمان في «رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص١٦٤، وعبد الكريم عثمان «معالم الثقافة الإسلامية»: ص٢٦٥. ومحمد المبارك «نظام الإسلام في الحكم والدولة»: ص٦٢، ٦٣.

ومن عبارات بعض العلماء التي سردناها باشتراط سلامة الرأي والفطنة يتضح أن الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية يجب أن يكون على قدر كبير من صحة الرأي وسلامته، وأن يكون ذا فطنة، ونباهة وحنكة سياسية، وإدارة حكيمة، وإحاطة تامة بأُمور الحرب والسلم، قادرًا على تكوين الرأي الصائب الذي يدير به شئون الأُمة في الداخل والخارج[1].

● **أدلة القائلين بهذا الشرط:**

لقد استدل القائلون بهذا الشرط بأدلة منها:

١ ـ أن الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية من مهامه تعيين القواد الذين يتولون قيادة الجيوش والسرايا في الحروب، ومن واجباته تعيين القضاة الذين يحكمون بين الناس، ومن واجباته تعيين الولاة وغيرهم، كما يلزم أن يتفحص أعمالهم ويتابع سيرتهم وحسن تدبيرهم وجودة آرائهم، وإذا كان من واجبه هذه الأُمور فمن باب أولى أن يكون متصفًا بسلامة الرأي، والفطنة، وحسن التدبير ليحسن الاختيار[2].

٢ ـ قالوا: إن الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية ترفع له القضايا والأُمور التي تجد في كل يوم، ليبت بما يتفق مع مصلحة الأُمة بمعرفته وتدبيره، ولن يستطيع البت في هذه الأُمور إلاَّ إذا كان ذا رأي سديد، وتدبير سليم، وعلى هذا فيجب أن يكون الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية متصفًا بهذه الصفات لما يترتب على ذلك من مصلحة الأُمة[3].

---

(١) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٣٧)، و«محاضرات شيخنا»: ص١٠٦.

(٢) انظر: «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٧٠)، و«المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٠١).

(٣) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٣٧)، و«محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٠٦.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى القول بأنه لا يشترط في الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية سداد الرأي وسلامته، ولا يجب أن يكون على قدر كبير من الفطنة وحدة الذكاء وحسن التدبير وقالوا إن الرئيس إذا عنت له حاجة تستدعي التفكير والتدبير وسرعة البت، عليه أن يستشير أعوانه من ذوي الاختصاص وأهل الخبرة والاستعانة بهم ليمدوه بآرائهم ويسعفوه بتجاربهم وخبرتهم، فيمكنه تفويض أمر الحروب ومباشرة الخطوات إلى الشجعان والقواد المهرة، ويمكنه أن يستفتي المجتهدين في أُمور الدين، ويستشير أصحاب الآراء الصائبة والأنظار الثاقبة في أُمور السياسة وغيرها، وعللوا ذلك بأنه يندر أن يجتمع ويتوافر هذا الشرط مع غيره من الشروط في شخص واحد، وإذا كان تحقيقه نادرًا فإنه يجب عدم اشتراطه لئلا يؤدي ذلك إلى التكليف بما لا يطاق[(١)].

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن قولكم: إن على الرئيس استشارة أصحاب الآراء الصائبة فيما يعن له من أُمور والعمل بموجب آراء الأعوان يجعل الرئيس في موقف العاجز عن تحمل أعباء هذا المنصب استنادًا إلى القاعدة المقررة: إن القادر بقدرة الغير لا يعتبر قادرًا، وإذا كان عاجزًا عن تحمل أعباء هذا المنصب لحق الضرر بالأُمة، كما أن توافر القدرة فيه تمكنه من التمييز بين الآراء ومعرفة خطئها من صوابها وما تقتضي المصلحة تقديمه على غيره، ومعرفة الأولويات والتمييز بين أصحاب الآراء أنفسهم وقدراتهم، ولا يعني هذا أن القادر لا يستشير وإنما تكون استشارته للحصول على أفضل الحلول، وأكمل الآراء، وأتم الإجراءات.

---

(١) انظر: «المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٧)، و«المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٩).

أما قولهم إنه يندر اجتماع هذا الشرط مع بقية الشروط، فيمكن أن يجاب على ذلك بأن هذا القول غير مسلم به، حيث ثبت باستقراء التاريخ توافر ذلك في كل عصر من العصور، فوجد من بين أهل الإمامة أصحاب الآراء السديدة والقرائح السليمة وعلى فرض خلو الأُمة ممن يتصف بهذه الصفة فإن هذه الحالة حالة ضرورة يجوز معها التخلي عن اشتراط ما لا يمكن من الشروط، سواء هذا الشرط أو غيره[١].

* الرأي المختار:

والذي يترجح في نظرنا هو الرأي الأول القائل باشتراط صحة الرأي وسلامته وحسن التدبير وبُعد النظر وعمق التفكير في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، نظرًا لوجاهة هذا القول، واستناده إلى أدلة يؤيدها العقل لاسيما وقد حكى الإجماع عليه بعض العلماء[٢]؛ لأن القول بعدم اشتراط هذا الشرط لا يتمشى مع مصلحة الأُمة، بل هو خروج عما أجمعوا عليه، ولا يعني ترجيحنا للرأي الأول أننا نرى استغناء الرئيس بما اتصف به عن المشورة والاستعانة بذوي الاختصاص، بل لا بدّ من مشاورتهم للحصول على أفضل الآراء، وأنضج الأفكار مع حرية اختيار الرأي الأمثل فالأمثل، حيث تتوافر له ملكة التعقل والتدبر، وحسن التروي، وحسن التصور، وبذلك يتمكن من اختياره أصواب الآراء والتمييز بين غثها وسمينها. وبالله التوفيق.

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية» لابن تيمية: ص٥٤، و«غياث الأمم»: ص٦٦، و«محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٠٦.

(٢) مثل القاضي عبد الجبار. انظر: «المغني»: (٢٠/ ١/ ٢٠١)، والجويني في «الإرشاد»: ص٤٢٦، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٧٠)، و«المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٥٠)، و«السياسة الشرعية» لعبد الوهاب خلاف: ص٥٦.

*** المبحث الثاني: في شرط الشجاعة:**

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (فلا يتم رعاية الخلق وسياستهم إلا بالجود الذي هو العطاء، والنجدة التي هي الشجاعة، بل لايصلح الدين والدنيا إلاَّ بذلك، ولهذا كان من لا يقوم بهما سلبه الأمر ونقله إلى غيره، كما قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ ۚ أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْـًٔا ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿ هَـٰٓأَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ ۖ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ ۚ وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَـٰلَكُم ﴾(٢)، وقد قال تعالى: ﴿ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَـٰتَلَ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعْدُ وَقَـٰتَلُواْ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ ﴾(٣). فعلق الأمر بالإنفاق الذي هو السخاء والقتال الذي هو الشجاعة)(٤).

وقال شيخ الإسلام في موضع آخر: (والقوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب هي شجاعة القلب). وقال أيضًا: (والشجاعة ليست هي قوة البدن، وقد يكون الرجل قوي البدن ضعيف القلب، وإنما هي قوة القلب وثباته)(٥).

---

(١) سورة التوبة، الآيتان: ٣٨، ٣٩.

(٢) سورة محمد، الآية: ٣٨.

(٣) سورة الحديد، الآية: ١٠.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٦١، ٦٢.

(٥) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/١٥٨، ٢٥٣).

وبهذا قال جمهور العلماء، فقد أوجبوا توافر الشجاعة في الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية فقد نصوا أن مستحق الرئاسة لا بد أن يكون شجاعًا قوي القلب رابط الجأش ثابتًا في المعارك، ولا تزعزعه الأهوال والخطوب والملمات ولا يهاب اقتحام الحروب، ولا يتردد في إقامة الحدود وضرب الرقاب، لديه من العزيمة وشدة البأس والحزم والهيبة، ما يمكنه من مواجهة سلطان المعتدين على حرمات الله وحقوق الناس، وحدود الدولة وسياستها[١].

وللعلماء في التعبير عن هذا الشرط عبارات مختلفة فمنهم من يعبر عنه بالشجاعة، ومنهم من يجمع بينه وبين سلامة الرأي وحسن التدبير ويعبر عنهما بالكفاءة وبعضهم يعبر بالقدرة، وتعبيراتهم كلها تؤدي إلى ما يشمل الشجاعة والثبات وقوة القلب، والقدرة على التصدي لما يهدد الدولة، أو ما يزعزع الأمن والسلطان.

وممن نص على الشجاعة الماوردي حيث قال: (وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة، وعددها واحدًا واحدًا إلى أن قال: (والسادس النجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو)[٢]. وقال النووي: (شجاعًا) وقد فسره الرملي: (ليغزو بنفسه، ويعالج الجيوش، ويقوى على فتح البلاد ويحمى البيضة)[٣]. وقال صاحب «المواقف»: (الجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقها من هو ... شجاع، قوي

---

(١) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٩)، و«غياث الأمم»: ص٦٥، و«المسايرة مع شرحها المسامرة» للكمالين: (٢/ ١٦٣)، و«محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٠٨.

(٢) «الأحكام السلطانية»: ص٦.

(٣) «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ٤١٠).

القلب، ليقوى على الذب عن الحوزة، وحفظه بيضة الإسلام بالثبات في المعارك، كما روي أنه عليه السلام وقف عند انهزام المسلمين في الصف قائلاً: أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب، ولا يهوله أيضًا إقامة الحدود، وضرب الرقاب[١]:

وقال ابن المرتضي: (وأما الشجاعة فهو مجتمع القلب في الحروب غير طائش الفؤاد)[٢].

وقال التفتازاني: (وزاد الجمهور اشتراط أن يكون شجاعًا لئلا يجبن عن إقامة الحدود ومقارعة الخصوم)[٣].

أما من عبر عن هذا الشرط بالكفاءة، فمنهم الكمال ابن الهمام في «المسايرة» حيث قال بعد أن عدد بعض الشروط: (والكفاءة الظاهر أنها أعم من الشجاعة إذ تنتظم كونه ذا رأي وشجاعة كي لا يجبن عن الاقتصاص، وإقامة الحدود والحروب الواجبة، وتجهيز الجيوش)[٤].

وممن عبر عن هذا الشرط بالكفاءة ابن خلدون حيث قال: (وأما الكفاءة أن يكون جريئًا على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيرًا بها كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفًا بالعصبية وأحوال الدهاء، قويًا على معاناة السياسة ليصبح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح)[٥].

---

(١) «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٩).
(٢) «البحر الزخار»: (٦/ ٣٨٠).
(٣) «المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٧).
(٤) «المسايرة مع شرحها المسامرة»: (٢/ ١٦٢، ١٦٣).
(٥) «المقدمة»: ص١٩٣.

ومن عبر عن هذا الشرط بالكفاية أبو المعالي الجويني، فبعد أن عدد بعض الشروط الواجب توفرها في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية قال: (ويجمع ما ذكرناه الكفاية)[١].

ومن عبر عن هذا الشرط بالقدرة الحصكفي حيث قال: (ويشترط كونه مسلمًا حرًا ذكرًا عاقلاً بالغًا قادرًا . . .)[٢]، وقد فسر ابن عابدين قول الحصكفي هذا فقال: (أي: على تنفيذ الأحكام، وإنصاف المظلوم من الظالم، وسد الثغور وحماية البيضة، وحفظ حدود الإسلام، وجر العساكر)[٣].

ومن عبر عنه أيضًا بالقدرة النسفي حيث قال: (قادرًا على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود دار الإسلام وإنصاف المظلوم من الظالم)، وقد فسر التفتازاني قول النسفي هذا فقال: (قادرًا، أي: بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته)[٤].

ومن الباحثين المعاصرين من عبر عن هذا الشرط بالكفاية النفسية[٥]، وممن اشترط هذا الشرط الآمدي حيث قال: (لا بد وأن يكون للمعقود له صفات وخصوصيات . . . وأن يكون له من قوة البأس وكثرت المراس قدر ما لا يهوله إقامة الحدود وضرب الرقاب، وإنصاف المظلوم من

---

(١) «الإرشاد»: ص٤٢٦.

(٢) «الدر المختار شرح تنوير الأبصار»: (١/ ١١٥).

(٣) «الحاشية على الدر المختار»: (١/ ٣٦٨).

(٤) «العقائد النسفية مع شرحها» للتفتازاني: ص١٨٥.

(٥) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص١٧١، و«النظريات السياسية» لمحمد ضياء الدين الريس: ص٢٩١.

الظالم)[١]. واشترط أبو المعالي الجويني فقال: (ومن الصفات اللازمة المعتبرة الذكورة والحرية . . . ثم يقول: ومما يلتحق بهذا القسم الشجاعة والشهامة، وهي خطة علية) إلى أن قال: (وهذه الصفة يبعد اكتسابها بالإيثار والاختيار، وإن كان قد تفيد كثرة مصادمة الخطوب وممارسة الحروب مزيد إلف وميزة إقدام إذا صادفت جسورًا مقدامًا)[٢].

وممن اشترط هذا الشرط أبو بكر الباقلاني حيث قال: (ومنها ـ أي: من الصفات التي تشترط في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية ـ أن يكون ممن لا تلحقه رقة، ولا هوادة في إقامة الحدود، ولا جزع في ضرب الرقاب والأبشار)[٣]. وقد اشترطه القلقشندي فذكر من الشروط الشجاعة والنجدة) إلى أن قال: (ليتوصل بذلك إلى حماية البيضة وجهاد العدو اللذين هما جل المطلوب من نصب الإمام؛ لأنه يحتاج إلى تجهيز الجيوش وفتح البلاد والحصون، وقتل الأعداء فإن لم يكن شجاعًا لم يستطع ذلك)[٤].

وممن اشترط هذا الشرط أبو يعلى[٥] الفراء، والشهرستاني[٦]، والشبراملسي[٧]، وغيرهم[٨].

---

(١) «غاية المرام»: ص٣٨٣.

(٢) «غياث الأمم»: ص٦٥.

(٣) «التمهيد»: ص١٨٢.

(٤) «مآثر الأنافة»: (١/ ٣٦).

(٥) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٢٠.

(٦) انظر: «نهاية الأقدام»: ص٤٩٦.

(٧) انظر: «حاشيته على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ٤١٠).

(٨) انظر: «نظام الحكم في الإسلام»: ص٤٠، و«السياسة الشرعية» لعبد الوهاب: ص٥٦.

والذين اشترطوا الشجاعة في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، وجهوا مذهبهم هذا بقولهم إن من أهم واجبات الرئيس حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الحدود، ولا يتمكن من ذلك إلاَّ إذا كان شجاعًا حازمًا مقدامًا ذا هيبة وعزيمة لا تفل فلا تهوله الحروب، ولا يضعف في إقامة الحدود، حيث إن اتصافه بقوة القلب وشدة البأس، وسيلة لازمة لإقامة الحدود، والقصاص، ومحاربة أعداء الدولة الإسلامية حين تستدعي الحال ذلك، فلا بد والحال ما ذكر من اتصاف الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية بالصرامة ورباطة الجأش، وقوة القلب والنفس، وقد أجمع الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ على اشتراط هذا الشرط، ولا خلاف بينهم في اتصاف الرئيس بهذه الصفة[1].

وذهب بعض العلماء إلى عدم اشتراط هذا الشرط وقالوا: إن هذه الصفة لا توجد مجتمعة مع غيرها من الشروط أو يندر وجودها فإذا لم توجد فإما أن نقول إنه يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها حينئذ عبثًا لأن الرئاسة تحققت بدونها أو نقول إنه يجب نصب من يتصف بها فيكون في هذا القول تكليف بما لايطاق أو أننا نقول إنه لا يجب لا هذا ولا ذاك، وحينئذ يكون اشتراطها مستلزمًا للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقد هذا الشرط، وبهذا يتضح أن الشرط ليس معتبرًا، ثم إنه من المقدور الاستغناء عن هذا الشرط كأن ينيب الرئيس عنه غيره ممن يتصف بالشجاعة، والصرامة، وقوة الجنان

(١) انظر: «التمهيد»: ص١٨٣، و«مآثر الأنافة»: (١/ ٣٦)، و«غاية المرام»: ص٣٨٣، و«المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٩)، و«غياث الأمم»: ص٦٥، و«الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٧٠)، و«نظام الخلافة في الفكر الإسلامي»: ص٤٣١، و«محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٠٩.

لقيادة الجيوش وجر العساكر، وإقامة الحدود، وغيرها من الأُمور التي تتطلب النجدة وقوة البأس، وكثرة المراس وثبات الفؤاد[١].

ويمكن أن يجاب على هذه الدعوى بما سبق وأن رد به على دعوى من لم يشترط صحة الرأي وسلامته فيقال: إن القول بأن صفة الشجاعة لا توجد مجتمعة مع الصفات الأخرى، أو يندر وجودها في الرئيس الأعلى قول غير مسلم به؛ إذ إن الأُمة لا تخلو في كل عصر من العصور من أهل الإمامة المتصفين بالنجدة والشجاعة، وثبات القلب، وقوة العزيمة، وشدة البأس، وكثرة المراس، وعلى فرض عدم وجود من يتصف بهذه الصفة من أهل الإمامة، فهذه حالة ضرورة يجوز معها التخلي عن هذا الشرط، أما القول بأن للرئيس أن يستنيب عنه من يراه كفئًا ذا نجدة وشجاعة في قيادة الجيوش وجر العساكر وإقامة الحدود في أوقاتها على مستحقيها، فإن هذه الاستنابة مظهر نقص من شخص الرئيس الأعلى إذ أن القادر بقدرة الغير لا يعد قادرًا.

* **الرأي المختار:**

والذي يترجح لدي، هو القول باشتراط الشجاعة والنجدة والصرامة وقوة البأس في الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، ومع كوننا نميل إلى هذا الشرط فإنما هو اشتراط لأصل الشجاعة، وأصل النجدة، وقوة البأس، ولو لم يباشر ما يستدعي ذلك بنفسه مثل قيادة الجيوش وجر العساكر، وإقامة الحدود وضرب الرقاب حيث إنه قادر على مباشرتها ولو باشرها بنفسه فله ذلك وإن استناب عنه غيره من قواده وأعوانه فلا مانع من ذلك، حسب

(١) انظر: «المواقف مع شرحها»: (٨/ ٣٤٩)، و«المقاصد مع شرحها»: (٢/ ٢٧٧).

ظروف كل عصر وأحواله يقول الإمام الغزالي: (ومن الذي شرط في الإمامة مباشرة الأُمور وتعاطيها بنفسه؟! ثم لا حرج لو باشر بنفسه فإذا استغنى بجنوده وأتباعه عن المقاساة للحرب بنفسه جاز له الاقتصار على مجرد الرأي والتدبير إذا رفع إليه أُمور الجهاد القريبة منه ومن قطره والتفويض إلى ذوي الرأي الموثوق ببصيرتهم في الأُمور البعيدة عنه)[١].

والشجاعة المطلوب اشتراطها في الإمام هي الوصف المتوسط بين التهور والجبن، وبين الإقدام المدروس والتهور المفرط، بحيث تكون بالقدر المعتدل في الشجاعة، إذ بواسطتها يتمكن من اتخاذ القرار الحاسم في الملمات وفي الحروب، كما يسند إلى ذوي الخبرة والاختصاص ما هم أهله وجديرون به، كما أنه يستطيع بواسطة الشجاعة العاقلة المتزنة أن يصدق على الأحكام الشرعية الصادرة بحق المجرمين والجناة وأن يسند تنفيذها إلى جهات الاختصاص، وبواسطة هذه الشجاعة الموصوفة يتسنى له ملاحقة البغاة، ومنع من يحاول شق عصا الجماعة وتبديد الشمل، وأن يحافظ على البيضة ويحمي حمى الدولة إلى غير ذلك من الأُمور، ويؤيد هذا ما أشارت إليه الآية الكريمة. قال تعالى: ﴿قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰهُ عَلَيۡكُمۡ وَزَادَهُۥ بَسۡطَةً فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾[٢] فالآية تشير إلى الميزة التي يجب أن يتمتع بها القائم على الأمر وهي البسطة في الجسم المنبئة عن الشجاعة والقوة والبسطة في العلم المنبئة عن حسن التدبير، وتمام الرأي، وسياسة الأُمور بالحكمة والسداد.

---

(١) «فضائح الباطنية»: ص١٨٤، و«حاشية زين الدين قاسم على المسامرة شرح المسايرة»: (٢/ ١٦٤).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٤٧.

* **المبحث الثالث: الأمانــــة:**

لقد كان للأمانة شأن مهم للغاية في فكر ابن تيمية إذ هو يعول على توافر الأمانة واتصاف المسئول بها، وهي ركيزة من ركائز الإجادة والإتقان في العمل، وعامل مكمل للقوة لا يستغنى عنه، وقد قرنت بالعدل في كتاب الله، كما قرنت بالقوة في مواضع أخرى في القرآن العزيز، قال تعالى: ﴿ ۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴾[1]. قال العلماء: نزلت هذه الآية في ولاة الأمر عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل[2]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ ﴾[3] فيما حكاه الحق تبارك وتعالى على لسان ابنة شعيب؛ ولهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة)[4]. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية بالنسبة لاقتران الأمانة بالقوة في الولاية: (فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة)[5]. وقال أيضًا: (والأمانة ترجع إلى خشية الله وألا يشترى بآيات الله ثمنًا قليلاً وترك خشية الناس)[6].

وقد عقد شيخ الإسلام ابن تيمية بابين وفصولاً متعددة في كتابه

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٨.
(٢) «السياسة الشرعية» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص٧.
(٣) سورة القصص، الآية: ٢٦.
(٤) «السياسة الشرعية»: ص٧.
(٥) نفس المصدر: ص١٩.
(٦) نفس المصدر: ص٢٠.

«السياسة الشرعية»، ركز فيها على بحث الجانب الموضوعي المتعلق بأداء الأمانات، وخصص الباب الأول في أداء الأمانات للولايات، وفيه أربعة فصول[(١)]. والباب الثاني لأداء الأمانات في الأموال، وفيه أربعة فصول[(٢)].

وبما أن الأمانة مبدأ مهم من مبادئ الإدارة الإسلامية فقد اعتبرتها مدرسة ابن تيمية أحد منطلقاتها.

وفي تركيز ابن تيمية على مبدأ الأمانة في الولاية برهان قوى على أنه يعتبر الوظيفة أمانة في عنق الموظف المتولي لها والقائم بشئونها ولمزيد من التفصيل حول الأمانة سنتعرض لأقوال المفسرين حول قوله تعالى: ﴿ ۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ . . . الآية﴾، فقد ذهب المفسرون إلى ثلاثة مذاهب في فهم معنى هذه الآية فقال بعضهم: إن الخطاب هنا يشمل جميع الناس في جميع الأمانات، وقد اعتبر الشوكاني هذا القول بأنه الأظهر لأن ورود الآية على سبب لا ينافي ما فيها من العموم، فعند الأصوليين العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ويدخل الولاة في هذا الخطاب فيجب عليهم تأدية ما عليهم من الأمانات ورد الظلامات وتحري العدل في أحكامهم[(٣)].

وقال البعض الآخر: إن المراد بالآية (ولاة الأمر) أمرهم الله أن يقوموا برعاية الرعية وحملهم على موجب الدين.

ويرى الفريق الثالث أنها خطاب إلى النبي ﷺ برد مفتاح الكعبة إلى عثمان بن طلحة في القصة المشهورة بعد فتح مكة، ويمكن أن يرد على الرأي الثالث بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو متقرر لدى

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص١١.

(٢) المصدر السابق: ص٣٢.

(٣) انظر: «فتح القدير» للشوكاني: (١/ ٤٨٠).

الأصوليين. أما الرأي الأول والثاني، فيمكن أن يجمع بينهما، وتكون النتيجة أن الوظيفة العامة بهذا المفهوم أمانة يحملها من تسند إليه من ذوي الكفاية والأهلية حسب الشروط المعتبرة، ويكون من جملة المراد بالأمانات في الآية (وظائف الدولة) ويؤيد هذا المفهوم حديث أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ حينما سأل النبي ﷺ أن يستعمله فضرب بيده على منكب أبي ذر ثم قال: «يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلاَّ من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها»[١].

ويؤيد هذا أيضًا حديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه «إذا جمع الله بين الأولين والآخرين يوم القيامة يرفع لكل غادر لواء يعرف به فيقال هذه غدرة فلان: ألا لا غادر أعظم من أمير عامة»[٢]. أي: أن خيانة المتهاون بأُمور المسلمين تعتبر خيانة عظيمة فكل من أسند إليه أمر من أُمورهم ولم يقم به، ولم يؤده على الوجه المطلوب مع قدرته على ذلك فهو غادر، ويسأل عن غدرته يوم القيامة، كما يؤيده حديث رسول الله ﷺ حيث يقول: «ما من وال يلي شيئًا من أُمور المسلمين فيولي رجلاً وهو يجد من هو أصلح منه، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين»[٣].

ولأهمية الأمانة فقد أخبر ﷺ أن من لا يصون الأمانة ويقوم بواجباتها ومسئولياتها فكأنه خال من الإيمان حيث قال: «لا إيمان لمن لا أمانة له»[٤]،

---

(١) «صحيح البخاري بشرح الكرماني»: (٢٣/ ١٧).

(٢) «صحيح مسلم»: حديث رقم١٧٣٨، في الجهاد، باب: تحريم الغدر، والبخاري: (٢/ ٢٠٢)، في الجهاد، باب: إثم الغادر للبر والفاجر.

(٣) «مسند الإمام أحمد»: (١/ ٦)، و«صحيح البخاري بشرح الكرماني»: (٢٤/ ٢٠٠)، ومسلم: (٣/ ١٤٦٠).

(٤) «كنز العمال»: (٢/ ٢١٥).

وقال ﷺ: «العامل إذا استعمل فأخذ الحق وأعطى الحق لم يزل كالمجاهد في سبيل الله حتى يرجع إلى بيته»(١). وقد بيَّن الرسول ﷺ أن الأمانة في حقيقتها تعني أخذ الحق وإعطاء الحق فلا يأخذ من الناس إلاَّ ما أوجبه الله عليهم ولا يعطيهم إلاَّ ما أوجبه الله لهم. ومن هنا تظهر مزايا الإدارة الإسلامية، حيث اعتبرت الوظيفة العامة أمانة وأعطت الوظيفة مفهومًا راقيًا ونقيًّا طاهرًا يعطي أفضل ثمار الكفاية والأداء الجيد ومن هذا المنطلق حرصت الإدارة الإسلامية على عدم تولية الوظيفة بصفتها أمانة إلا لمستحقها من ذوي النزاهة والاستقامة والقدرة على القيام بواجباتها)(٢).

ولأهمية الأمانة وعظم شأنها اعتبر ضياعها إحدى علامات قرب قيام الساعة فقد قال ﷺ: «إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة». فقال: وكيف إضاعتها؟ قال: «إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة»(٣)، كما اعتبر فقد الأمانة إحدى علامات حلول الدمار بالأُمة، وذلك حينما تكون الأمانة مغنمًا والزكاة مغرمًا، وبهذا يتضح أن من الأُمور المعول عليها في نظر الإدارة الإسلامية: الأمانة، وفي مقدمة ما يؤتمن عليها الإنسان الوظيفة التي يسند إليه القيام بواجباتها وتولي مهامها، فيجب عليه مراعاة الوفاء بمقتضياتها في سائر الأحوال.

---

(١) رواه الترمذي: حديث رقم٦٤٥ في الزكاة، باب: ما جاء في العامل على الصدقة بالحق، وأبو داود: رقم٢٩٣٦، في الإمارة، باب: السعاة على الصدقة، وابن ماجه: رقم١٨٠٩، في الزكاة، باب: ما جاء في عمال الصدقة، وأحمد في «المسند»: (٣/ ٤٦٥)، و(٤/ ١٤٣)، وانظر: «جامع الأصول»: (٤/ ٦٥١، حديث رقم٢٧٤٤).

(٢) انظر: «الوظيفة أمانة» لمحمد بن عبد السلام بن عبود: ص١٣ ـ ١٥، و«السياسة الشرعية»: ص٢٢، ٢٣.

(٣) «صحيح البخاري بشرح الكرماني»: (٢٣/ ١٧).

الفصل الثالث

وفيه مقدمة ومبحثان:

* المقدمة: عن تحريم الخروج على ولاة الأمر ومنابذتهم ووجوب طاعتهم في المعروف:

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي ﷺ لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فلذا يدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى، ولعله لا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد أعظم من الفساد الذي أزالته. والله تعالى لم يأمر بقتال كل ظالم، وكل باغ كيفما كان، ولا أمر بقتال الباغين ابتداءً بل قال: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ﴾[1]، فلم يأمر بقتال الباغية ابتداءً، فكيف يأمر بقتال ولاة الأُمور ابتداءًا.

وفي «صحيح مسلم» عن أُم سلمة ـ رضي الله عنها ـ أن رسول الله ﷺ

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ٩.

قال: «سيكون أُمراء تعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع»، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا ما صلوا»[١]، فقد نهى رسول الله ﷺ عن قتالهم مع إخباره أنهم يأتون أُمورًا منكرة، فدل على أنه لا يجوز الإنكار عليهم بالسيف، كما يرى من يقاتل ولاة الأمر من الخوارج والزيدية، والمعتزلة، وطائفة من الفقهاء وغيرهم.

وفي «الصحيحين» عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال: قال لنا رسول الله ﷺ: «إنكم سترون بعدي أثرة وأُمورًا تنكرونها». قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: «تؤدون الحق الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم»[٢]. فقد أخبر النبي ﷺ أن الأُمراء يظلمون ويفعلون أُمورًا منكرة، ومع هذا أمرنا أن نؤتيهم الحق الذي لهم ونسأل الله الحق الذي لنا، ولم يأذن في أخذ الحق بالقتال ولم يرخص في ترك الحق الذي لهم، وفي «الصحيحين» عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ عن النبي ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئًا ينكره فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات مات ميتة جاهلية»[٣]. وفي لفظ: «من خرج من السلطان شبرًا فمات مات ميتة جاهلية»[٣]. واللفظ للبخاري.

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه»: حديث رقم١٨٥٤، في الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، والترمذي: رقم٢٢٦٦، في الفتن، وأبو داود: رقم٤٧٦٠، في السنة، باب: في قتل الخوارج، وأحمد في «المسند»: (٦/ ٢٩٥، ٣٠٢).

(٢) رواه البخاري «فتح الباري»: (١٣/ ٤) في الفتن، وفي الأنبياء باب: علامات النبوة في الإسلام، ومسلم: رقم٢١٩١، في الفتن، باب: ما جاء في الأثرة، و«جامع الأصول»: (٤/ ٦٥).

(٣) رواه البخاري «فتح الباري»: (١٣/ ٥)، في الفتن، قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أمورًا تنكرونها»، ومسلم: رقم١٨٤٩، في الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وأخرجه أحمد في «المسند»: (١/ ٢٧٥، ٢٧٧، ٣١٠).

وقد تقدم قوله ﷺ لما ذكر أنهم لا يهتدون بهديه، ولا يستنون بسنته. قال حذيفة ـ رضي الله عنه ـ: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك فاسمع وأطع»[١]. فهذا أمر بالطاعة مع ظلم الأمير وتقدم قوله ﷺ: «من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئًا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية ولا ينزعنَّ يدًا عن طاعة»[٢]. وهذا نهي عن الخروج على السلطان وإن عصا.

وتقدم حديث عبادة: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وألا ننازع الأمر أهله. قال: إلاَّ أن تروا كفرًا عندكم من الله فيه برهان»[٣]. وفي رواية: «وأن نقول بالحق حيثما كنَّا لا نخاف في الله لومة لائم»(٤). فهذا أمر بالطاعة مع استئثار ولي الأمر وذلك ظلم منه، ونهي عن منازعة الأمر أهله، وذلك نهي عن الخروج عليه؛ لأن أهله هم أولو الأمر الذين أمر بطاعتهم وهم الذين لهم سلطان يأمرون به وليس المراد من يستحق أن يولى ولا سلطان له، ولا المتولي العادل فإنه قد ذكر أنهم يستأثرون فدل على أنه نهي عن منازعة ولي الأمر

---

(١) رواه البخاري «فتح الباري»: (١١/ ٣٠، ٣١)، في الفتن، باب: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، ومسلم: رقم٤٢٤٤، ٤٢٤٥، ٤٢٤٦، ٤٢٤٧ في الفتن، باب: ذكر الفتن ودلائلها.

(٢) رواه مسلم: رقم١٨٥٥ في الإمارة، باب: خيار الأمة وشرارهم، و«جامع الأصول»: (٤/ ٦٧)، و(هو جزء من حديث رواه عوف بن مالك عن رسول الله ﷺ).

(٣) «فتح الباري»: (١٣/ ١٦٧)، في الأحكام، باب: كيف يبايع الناس، ومسلم: رقم١٧٠٩ في الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، و«الموطأ» (٢/ ٤٤٥، ٤٤٦)، كتاب الجهاد، باب: الترغيب في الجهاد، والنسائي: (٧/ ١٣٧، ١٣٨) في البيعة، باب: البيعة على السمع والطاعة، وابن ماجه: رقم٢٨٦٦ في الجهاد، باب: البيعة.

وإن كان مستأثرًا، وهذا باب واسع)[١].

وقال في موضع آخر[٢]: (فقول أهل السنة . . . إنه: ـ أي: الإمام يعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان، ويطاع في طاعة الله دون معصيته، ولا يخرج عليه بالسيف، وأحاديث النبي ﷺ إنما تدل على هذا كما في «الصحيحين» عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ عن النبي ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر عليه فإنه ليس أحد من الناس يخرج عن السلطان شبرًا فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية»[٣]، فجعل المحذور هو الخروج على السلطان ومفارقة الجماعة وأمر بالصبر على ما يكره من الأمير لم يخص بذلك سلطانًا معينًا ولا أميرًا معينًا، ولا جماعة معينة. وفي «صحيح مسلم» عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ قال: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهليَّة، ومن قاتل تحت راية عمية[٤] يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل فقتلة جاهلية، ومن خرج على أُمتي يضرب برّها وفاجرها، ولا يتحاش من مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه»[٥] فذم الخروج عن الطاعة ومفارقة الجماعة وجعل ذلك ميتة جاهلية لأن أهل الجاهلية لم يكن

---

(١) «منهاج السنة»: (٢/ ٨٦، ٨٧، ٨٨).

(٢) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٨ ـ ١٥٠).

(٣) سبق تخريجه: ص٢٧٢.

(٤) قوله: «عمية» في كتب اللغة أنها الفتنة والقتال للعصبية. وتضم عينها وتكسر والميم التحتية بعدها مشددتان. نقلاً عن هامش «منهاج السنة»: (١/ ١٤٨).

(٥) رواه مسلم: رقم١٨٤٨، في الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين، والنسائي: (٧/ ١٣٣)، في تحريم الدم، وابن ماجه مختصرًا: برقم٣٩٤٨، في الفتن، و«جامع الأصول»: (٤/ ٧٠).

لهم رأس يجمعهم والنبي ﷺ دائمًا يأمر بإقامة رأس حتى أمر بذلك في السفر إذا كانوا ثلاثة[١]، فأمر بالإمارة في أقل وأقصر اجتماع، وفي «صحيح مسلم» عن حذيفة قال: فقلت يا رسول الله، إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟! قال: «نعم». فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟! قال: «نعم وفيه دخن». قلت: وما دخنه؟ قال: «قوم يستنون بغير سنتي، ويهتدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر». فقلت: هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «نعم. دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها». فقلت يا رسول الله: صفهم لنا. قال: «نعم. قوم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا» قلت: يا رسول الله، فما ترى إن أدركني ذلك؟! قال: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم». فقلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك». وفي لفظ آخر: قلت وهل وراء ذلك الخير شر؟! قال: «نعم». قلت: كيف؟ قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس. قال: قلت: وكيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع للأمير وإن ضُرِبَ ظهرُك وأُخِذَ مالك، فاسمعْ وأطِعْ»[٢]. وهذا جاء مفسرًا في حديث آخر عن حذيفة.

---

(١) رواه أبو داود: ص٢٦٠٨ في الجهاد، باب: القوم يسافرون يؤمرون أحدهم، و«جامع الأصول»: (٥/ ١٨، حديث رقم٢٩٩٧).

(٢) «فتح الباري»: (١١/ ٣٠، ٣١) في الفتن، ومسلم: رقم١٨٤٧، في الإمارة، وأبو داود: رقم٤٢٤٤، ٤٢٤٥، ٤٢٤٦ في الفتن.

قال عن الخير الثاني: «صلح على دخن، وجماعة على أقذاء فيها، وقلوب لا ترجع إلى ما كانت عليه» فكان الخير الأول النبوة، وخلافة النبوة التي لا فتنة فيها، وكان الشر ما حصل من الفتنة بقتل عثمان، وتفرق الناس حتى صار حالهم شبيهًا بحال الجاهلية يقتل بعضهم بعضًا، ولهذا قال الزهري: وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون فأجمعوا أن كل دم أو مال أو فرج أصيب بتأويل القرآن فهو هدر، أنزلوهم منزلة الجاهلية بعضهم من بعض غير مضمون؛ لأن الضمان إنما يكون مع العلم بالتحريم، فأما مع الجهل بالتحريم كحال الكفار، والمرتدين والمناوئين من أهل القبلة فالضمان منتف، ولهذا لم يضمن النبي ﷺ أسامة دم المقتول الذي قتله متأولاً مع قوله: «أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله، أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله، أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله»[١]. ولهذا لا تقام الحدود إلاَّ على علم بالتحريم.

والخير الثاني: اجتماع الناس لما اصطلح الحسن ومعاوية لكن كان صلحًا على دخن، وجماعة على أقذاء، فكان في النفوس ما فيها ما أخبر رسول الله ﷺ بما هو الواقع وحذيفة بهذا في خلافة عمر وعثمان قبل الفتنة فإنه لما بلغه مقتل عثمان علم أن الفتنة قد جاءت فمات بعد ذلك بأربعين يومًا قبل الاقتتال وهو ﷺ قد أخبر أنه بعد ذلك يقوم أئمة لا يهتدون بهديه ولا يستنون بسنته وبقيام رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان الإنس، وأمر مع هذا بالسمع والطاعة للأمير، وإن ضُرِبَ ظهرُك وأُخذ مالُك. فبيَّن أن الإمام الذي يطاع هو من كان له سلطان سواء كان عادلاً أو ظالمًا.

---

(١) انظر: رواه البخاري: (٧/ ٣٩٨) في المغازي، ومسلم: رقم٩٦، في الجهاد، باب: على ما يقاتل المشركون، «السيرة النبوية» لابن هشام: (٤/ ٦٢٣)، تحقيق مصطفى السقا وآخرون.

وكذلك في «الصحيح» حديث ابن عمر عن النبي ﷺ: «من خلع يدًا من طاعة إمام لقي الله تعالى يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[(١)]. لكنه لا يطاع أحد في معصية الله تعالى، كما في «الصحيح عن علي ـ رضي الله عنه ـ قال: بعث رسول الله ﷺ سرية واستعمل عليها رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يسمعوا له ويطيعوا، فأغضبوه في شيء فقال: اجمعوا لي حطبًا، فجمعوا، ثم قال: أوقدوا نارًا، فأوقدوا، ثم قال: ألم يأمركم رسول الله ﷺ أن تسمعوا لي وتطيعوا؟ قالوا: بلى. فقال: فادخلوا فنظر بعضهم إلى بعض، فقالوا: إنما فررنا إلى رسول الله ﷺ من النار. فكانوا كذلك، وسكن غضبه، وطفئت النار، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: «لو دخلوها ما خرجوا منها، إنما الطاعة في المعروف»[(٢)].

وفي لفظ: «لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف».

وكذلك في «الصحيحين» عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلاَّ أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[(٣)]، وعن كعب بن عجرة قال: خرج إلينا رسول الله ونحن معه تسعة وأربعة، أحد العددين من العرب والآخر من العجم فقال: «اسمعوا هل سمعتم أنه سيكون أمراء من دخل عليهم

---

(١) رواه مسلم: رقم ١٨٥١، في الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، و«جامع الأصول»: (٤/ ٧٨).

(٢) رواه البخاري في «الفتح»: (٨/ ٤٧، ٤٨)، في المغازي، ومسلم: رقم١٨٤٠، في الإمارة، وأبو داود: رقم٢٦٢٥ في الجهاد، والنسائي: (٧/ ١٥٩) في البيعة.

(٣) «فتح الباري»: (١٣/ ١٠٩) في الأحكام، وفي الجهاد، باب: السمع والطاعة للإمام، ومسلم: رقم١٨٣٩ في الإمارة، والترمذي: رقم١٧٠٧ في الجهاد، وأبو داود: رقم٢٦٢٦، في الجهاد، والنسائي: (٧/ ١٦٠) في البيعة. =

فصدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس مني ولست منه، وليس يرد على الحوض، ومن لم يدخل عليهم ولم يصدقهم بكذبهم، ولم يعنهم على ظلمهم فهو مني وأنا منه، وسيرد عليّ الحوض»(١). رواه أحمد والنسائي، وهذا لفظه، والترمذي وقال: حديث صحيح غريب.

وفي «الصحيحين» عن عبادة بن الصامت قال: «دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وألاَّ ننازع الأمر أهله إلاَّ أن تروا كفرًا بواحًا عندكم فيه من الله برهان)(٢).

وفي «صحيح مسلم» عن عرفجة بن شريح قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنه سيكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأُمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنًا من كان»(٣). وفي لفظ: «من أتاكم وأمركم على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»(٤).

وفي «صحيح مسلم» عن أُم سلمة أن النبي ﷺ قال: «سيكون أُمراء تعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا ننابذهم. قال: لا ما صلوا»(٥). وفيه أيضًا عن النبي ﷺ قال:

---

(١) رواه الترمذي: رقم٦١٤ في الصلاة، والنسائي: (٧/ ١٦٠) في البيعة، و«المسند»: (٣/ ٣٢١، ٣٩٩).

(٢) رواه البخاري في «الفتح»: (١٣/ ١٦٧) في الأحكام، ومسلم: رقم١٧٠٩، في الإمارة، و«الموطأ»: (٧/ ١٩٥).

(٣) رواه مسلم: رقم١٨٥٢ في الإمارة، وأبو داود: رقم٤٧٦٢ في السنة، والنسائي: (٧/ ٩٣) في تحريم الدم.

(٤) الشوكاني: (٧/ ٢٩٥).

(٥) رواه مسلم: رقم١٨٥٤ في الإمارة والترمذي: رقم٢٢٦٦ في الفتن، وأبو داود في السنة: رقم٤٧٦٠، و«المسند»: (٦/ ٢٩٥). =

«من ولي عليه وال، فرآه يأتي شيئًا من معصية الله فلينكر ما يأتي من معصية الله ولا ينزعنَّ يدًا من طاعة»[(١)].

وقال في موضع آخر[(٢)]: (بل لا يوجبون طاعة الإمام في كل ما يأمر به بل لا يوجبون طاعته إلا فيما يسوغ طاعته فيه في الشريعة فلا يجوزون طاعته في معصية الله وإن كان إمامًا عادلاً، فإذا أمرهم بطاعة الله أطاعوه مثل أن يأمرهم بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والصدق، والعدل، والحج، والجهاد في سبيل الله، فهم في الحقيقة إنما أطاعوا الله، والكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله لم تحرم طاعة الله ولا يسقط وجوبها لأجل أمر ذلك الفاسق بها كما أنه إذا تكلم بحق لم يجز تكذيبه ولا يسقط وجوب اتباع الحق لكونه قد قاله فاسق، فأهل السنَّة لا يطيعون ولاة الأُمور مطلقًا إنما يطيعونهم في ضمن طاعة الرسول ﷺ كما قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[(٣)]. فأمر بطاعة الله مطلقًا، وأمر بطاعة الرسول لأنه لا يأمر إلاَّ بطاعة الله، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله، وجعل طاعة أُولي الأمر داخلة في ذلك، ولم يذكر لهم طاعة ثالثة لأن ولي الأمر لا يطاع طاعة مطلقة، إنما يطاع في المعروف، كما قال النبي ﷺ: «إنما الطاعة في المعروف»[(٤)]، وقال: «لا طاعة في المعصية»[(٥)]، و«لا طاعة لمخلوق في معصية

---

(١) رواه مسلم: رقم١٨٥٥، في الإمارة باب: خيار الأئمة وشرارهم.
(٢) «منهاج السنة»: (٢/ ٨٦).
(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.
(٤) رواه البخاري «فتح الباري»: (٨/ ٤٧، ٤٨)، ومسلم: رقم١٨٤٠ في الإمارة، وأبو داود: رقم٢٦٢٥ في الجهاد، والنسائي: (٧/ ١٥٩) في البيعة.
(٥) «كنز العمال»: (٦/ ٦٧، حديث رقم١٤٨٧٥، ١٤٩٠٧، ١٤٩١١)، و«الفتح الرباني»: (٢٣/ ٤١).
=

الخالق»[١]، وقال: «من أمركم بمعصية الله فلا تطيعوه»[٢].

وقال في موضع آخر في معرض رده على الرافضة لما أنكروا على أهل السنة الاعتراف بولاة الأمر من بني أُمية، وبني العباس، ولم ينابذوهم ولم يخرجوا عليهم: (أهل السنة لا يقولون إن الواحد من هؤلاء كان هو الذي يجب أن يولى دون أن يولى من سواه، ولا يقولون إنه تجب طاعته في كل أمر يأمر به، بل أهل السنة يخبرون بالواقع، ويأمرون بالواجب، فيشهدون بما وقع، ويأمرون بما أمر الله به ورسوله فيقولون هؤلاء هم الذين تولوا وكان لهم سلطان وقدرة يقدرون بها على مقاصد الولاية من إقامة الحدود، وقسم الأموال وتولية الولاة، وجهاد العدو وإقامة الحج والأعياد، والجمع وغير ذلك من مقاصد الولاية، ويقولون إن الواحد من هؤلاء ونوابهم وغيرهم لا يجوز أن يطاع في معصية الله تعالى، بل يشارك فيما يفعله من طاعة الله فيغزى معه الكفار، ويصلى معه الجمعة والعيدين ويحج ويعاون في إقامة الحدود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأمثال ذلك فيعاونون على البر والتقوى، ولا يعاونون على الإثم والعدوان)، إلى أن قال: (ومن المعلوم أن الناس لا يصلحون إلاَّ بولاة وأنه لو تولى من هو دون هؤلاء من الملوك الظلمة لكان ذلك خيرًا من عدمه، كما يقال: "ستون سنة مع إمام جائر خير من ليلة واحدة بلا إمام". ويروى عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: "لا بد للناس من إمارة برة كانت أو فاجرة، قيل له: هذه البرة عرفناها، فما بال الفاجرة. قال: يؤمن بها السبيل، ويقام بها الحدود،

---

(١) «كنز العمال»: (٦/ ٦٧، حديث رقم١٤٨٧٥، ١٤٩٠٧، ١٤٩١١)، و«الفتح الرباني»: (٢٣/ ٤١).

(٢) «كنز العمال»: (٦/ ٦٧، حديث رقم١٤٨٧٤)، و«الفتح الرباني»: (٢٣/ ٤٣).

ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء")[١].

وقال شيخ الإسلام في موضع آخر[٢]: (وإنما هو - أي: الإمام - والرعية شركاء يتعاونون هم وهو على مصلحة الدين والدنيا فلا بد له من إعانتهم، ولا بد لهم من إعانته، كأمير القافلة الذي يسير بهم في الطريق، إن سلك بهم الطريق اتبعوه، وإن أخطأ عن الطريق نبهوه وأرشدوه، وإن خرج عليهم صائل يصول عليهم تعاونوا هو وهم على دفعه) إلى أن قال: (وكذلك إمام الصلاة إن استقام صلوا بصلاته وإن سها سبحوا فقوموه إذا زاغ، وكذلك دليل الحاج إن مشى بهم في الطريق مشوا خلفه، وإن غلط قوموه والناس بعد الرسول لا يتعلمون الدين من الإمام، بل الأئمة والأُمة كلهم يتعلمون الدين من الكتاب والسنة، ولهذا لم يأمر الله عند التنازع برد الأمر إلى الأئمة، بل قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[٣]. فأمر بالرد على التنازع إلى الله والرسول لا إلى الأئمة وولاة الأُمور، وإنما أمر بطاعة ولاة الأمر تبعًا لطاعة الرسول، ولهذا قال ﷺ: «إنما الطاعة في المعروف»[٤]، وقال: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٥]، وقال: «من أمركم بمعصية الله فلا تطيعوه»[٦]).

---

(١) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٥).
(٢) «منهاج السنة»: (١/ ١١٦ - ١١٧).
(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.
(٤) سبق تخريجه: ص٢٧٧.
(٥) «كنز العمال»: (٦/ ٦٧، حديث رقم١٤٨٧٥، ١٤٩٠٧، ١٤٩١١)، و«الفتح الرباني في ترتيب مسند الإمام أحمد»: (٢٣/ ٤١، رقم٩٣).
(٦) «كنز العمال»: (٦/ ٦٧، حديث رقم١٤٨٧٤)، و«الفتح الرباني»: (٢٣/ ٤٣، حديث رقم٩٨).

ومن منظور آخر لآراء شيخ الإسلام ابن تيمية نسوق بعض ما أورده الشيخ محمد أبو زهرة رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه «ابن تيمية» حيث قال: (ونرى من هذا أن نظرة ابن تيمية عملية يهمه تحقيق إقامة الدولة الإسلامية، وتنفيذ الأحكام الدينية وسد الثغور، وحماية الدولة من أعدائها وتثبيت النظام وتقوية دعائمه . . .) إلى أن قال: (وعلى هذا النظر يرى ابن تيمية طاعة ولي الأمر في غير معصية).

وقال أيضًا عن شيخ الإسلام ابن تيمية: (بل أمر بالاحتمال مع الصبر لأنه يرى الثورة والفتن انتقاضًا وفوضى وهدمًا، والفوضى يقع فيها مظالم كثيرة، والحكم على صورة من صوره خير من الفوضى على أحسن صورة من صورها، ولا عدل مع الفوضى . . . ولأنه بالاستقراء التاريخي لم نجد فيه فتنة أقامت عدلاً وخفضت ظلمًا، بل إنها تفتح الباب لدعاة البغي والعدوان والفساد وأن تغيير المنكر يكون بالإرشاد والموعظة الحسنة . . .) إلى أن قال: (يرى ابن تيمية كما قال النبي ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر. فهو يوجب على العلماء أن يجبهوا الحكام بكلمات الحق والعدل والإرشاد، ويرى أن ذلك أخص أعمالهم وألزمها، ولكن لا يسوغ الفتنة أو الدعوة إليها؛ لأن التاريخ أثبت أنها لا تقيم حقًّا قط)[1].

وفي هذا المعنى يقول العلامة ابن قيم الجوزية: (إن النبيّ ﷺ شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه، وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا

---

(١) انظر: كتابه «ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه الفقهية» لمحمد أبي زهرة: (ص٣٤٥، وما بعدها).

كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم، فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر. وقد استأذن الصحابة رسول الله ﷺ في قتال الأُمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، أفلا نقاتلهم. فقال: «لا ما أقاموا الصلاة»، وقال: «من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر، ولا ينزعن يدًا من طاعته»[١].

ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر، فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه، فقد كان رسول الله ﷺ يرى بمكة أكبر المنكرات، ولا يستطيع تغييرها بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت ورده على قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك ـ مع قدرته عليه ـ خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام، وكونهم حديثي عهد بكفر، ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأُمراء باليد لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه) إلى أن قال: (فإنكار المنكر أربع درجات: الأولى: أن يزول ويخلفه ضده. الثانية: أن يقل وإن لم يزل بجملته. الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله. الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه. فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة)[٢].

وقد نسب النووي في شرحه على «صحيح مسلم» وولي الله الدهلوي في «حجة الله البالغة» إلى أهل السنة وغيرهم القول بعدم جواز الخروج على الإمام ما لم يتلبس بالكفر البواح والانخلاع من ربقة الإسلام[٣].

---

(١) رواه البخاري «فتح الباري»: (١٣/ ٥) في الفتن، ومسلم: رقم١٨٤٩، في الإمارة، و«المسند»: (١/ ٢٧٥، ٣١٠).

(٢) انظر: «أعلام الموقعين»: (٣/ ٤، ٥).

(٣) انظر: «شرح النووي على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٢٩)، و«حجة الله البالغة» لولي الله الدهلوي: (٢/ ١٥٠).

وقد قال بهذا القول جمع من الصحابة منهم سعد بن أبي وقاص وأسامة ابن زيد ومحمد بن سلمة، وعبد الله بن عمر وأبي بكرة، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وسلامة بن وقشى، وغيرهم - رضي الله عنهم أجمعين -. وقال به الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ [١].

وقد كان أحمد بن حنبل يدعو المعتصم بأمير المؤمنين، وقد دعاه إلى القول بخلق القرآن وضربه. قال حنبل في ولاية الواثق: اجتمع فقهاء بغداد إلى أبي عبد الله وقالوا: هذا أمر تفاقم وفشا يعنون إظهار القول بخلق القرآن نشاورك في أنَّا لسنا نرضى بإمرته ولا سلطانه، فقال: (عليكم بالنكرة بقلوبكم ولا تخلعوا يدًا من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين)[٢].

وقال في رواية المروزي: وذكر الحسن بن صالح فقال: (كان يرى السيف ولا نرضى بمذهبه)[٢]. ونقل صاحب «الإنصاف» عن «الفروع» أن نصوص الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ تدل على أن الخروج لا يحل وأنه بدعة مخالفة للسنة وأن السيف إذا وقع عمت الفتنة وانقطعت السبل فتسفك الدماء وتستباح الأموال، وتهتك المحارم، وأن الصبر مأمور به في مثل هذه الأحوال، فعامة الفتن التي وقعت من أعظم أسبابها قلة الصبر[٣]. وقد تضافرت كتب الحنابلة مع اختلاف يسير في التعبير على أنه لا يجوز الخروج على الإمام، وذلك لما في الخروج من صدع وحدة المسلمين وإراقة دمائهم وذهاب أموالهم ولأنه يدخل الخارج على الإمام في عموم

---

(١) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٧١)، و«نيل الأوطار» للشوكاني: (٧/ ١٨٥)، و«مقالات الإسلاميين» للأشعري: (١/ ٨٩، ١٢٩).

(٢) «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢١.

(٣) انظر: «الإنصاف»: (١٠/ ٣١١)، و«الفروع»: (٦/ ١٦٠).

قوله ﷺ: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم وأن يفرق جماعتكم فاقتلوه»[١].

وسواء كان الإمام عادلاً أو جائرًا فإن الخارج عليه باغ، وبهذا قال جماهير العلماء[٢].

وقد قال بهذا القول أبو حنيفة رحمه الله فيما نقله عنه أبو منصور الماتريدي حيث قال: (لا يضركم جور من جار ولا عدل من عدل لكم أجركم وعليه وزره)[٣]. وهذا القول هو الصحيح في رأي الشوكاني حيث قال بعد أن ذكر الاختلاف في الخروج على الإمام: (والصحيح المنع إلاَّ أن يكفر فيجب الخروج عليه)[٤].

وحكى النووي أن الإجماع منعقد على عدم جواز مقاتلة الأئمة ما لم يخلعوا ربقة الإسلام عن أعناقهم[٥].

وقال الشوكاني في موضع آخر: (قوله: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة» فيه دليل على أنه لا يجوز منابذة الأئمة بالسيف مهما كانوا مقيمين للصلاة)[٦].

وممن قال بهذا القول الأشعرية موافقين لأهل الحديث. قال شيخ الإسلام: (وأما الأشعرية فلا يرون السيف موافقة لأهل الحديث)[٧].

---

(١) انظر: الشوكاني: (٧/ ١٩٥).

(٢) انظر: «الكافي»: (٣/ ١٤٦)، و«المغني»: (١٠/ ٥٢)، و«الإنصاف»: (١٠/ ٣١٠)، و«المجموع»: (١٧/ ٥١٦).

(٣) «التمهيد» للباقلاني: ص٢٣٥، و«شرح الفقه الأكبر»: ص١٢.

(٤) «نيل الأوطار»: (٧/ ١٨٥).

(٥) انظر: «شرحه على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٢٩).

(٦) «نيل الأوطار»: (٧/ ١٨٤).

(٧) «مجموع الفتاوى»: (٦/ ٥٥).

- **أدلة أهل هذا الرأي:**

١ ـ لقد استدلوا بقول الله تعالى: ﴿ ۞ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْـَٔاخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَىَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُا۟ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[(١)].

فقد اشتملت هذه الآيات على الثناء والمدح للمقتول والوعيد الشديد للقاتل مما يدل على مشروعية عمل الأول دون الآخر، وقد التزم عثمان ـ رضي الله عنه ـ بمسلك ابن آدم المقتول، فلم يرض أن يدافع عنه ولا أن يدافع عن نفسه، مع أنه هو الإمام الذي على الحق، فكيف بمن شهر السلاح في وجه إمامه[(٢)].

٢ ـ قال رسول الله ﷺ: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم»، قيل: يا رسول الله، أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة. وإذا رأيتم من ولاتكم شيئًا تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدًا من طاعة»[(٣)].

٣ ـ قوله ﷺ: «من رأى من أميره شيئًا فكرهه فليصبر فإنه ليس أحدًا يفارق الجماعة شبرًا فيموت إلاَّ مات ميتة جاهلية»[(٤)].

---

(١) سورة المائدة، الآيات: ٢٧، ٢٨، ٢٩.

(٢) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ١٧٤).

(٣) رواه مسلم في «صحيحه». انظر: «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٤٤).

(٤) قال الشوكاني: (متفق عليه بين الشيخين وأحمد). انظر: «نيل الأوطار»: (٧/ ١٩٣).

والمفارقة المذكورة كناية عن معصية السلطان ومحاربته[١].

٤ ـ قوله ﷺ: «إنه يستعمل عليكم أُمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، لكن من رضي وتابع» قالوا: يا رسول الله، ألا نقاتلهم؟ قال: «لا ما صلوا»[٢].

٥ ـ حديث عبادة بن الصامت ـ رضي الله عنه ـ قال: «دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وألاّ ننازع الأمر أهله، قال: إلاّ أن تروا كفرًا بواحًا عندكم فيه برهان»[٣].

٦ ـ حديث حذيفة ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس» قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع الأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع»[٤].

كما جاء عن حذيفة ـ رضي الله عنه ـ أيضًا: قلت فهل بعد الخير من شر قال: «نعم. دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها». قلت: يا رسول الله صفهم لنا. قال: «هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا». قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك. قال: «تلزم جماعة

---

(١) انظر: «شرح النووي على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٢٤).

(٢) المصدر السابق: (١٢/ ٢٤٣).

(٣) المصدر السابق: (١٢/ ٢٢٨)، وذكر الشوكاني أنه متفق عليه. انظر: «نيل الأوطار»: (٧/ ١٩٦).

(٤) المصدر السابق: (١٢/ ٢٣٨).

المسلمين وإمامهم». قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام. قال: «فاعتزل تلك الفرق ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»[١].

فقد اشتملت الأحاديث السابقة على نهي صريح عن المقاتلة، وأوجبت طاعة الإمام وعدم الخروج عليه وإن جار وظلم[٢]. كما أكد هذا المعنى حديث حذيفة السابق، وبين أن النجاة عند حدوث الفتن إنما تكون بلزوم إمام الجماعة، فإن لم يوجد فالمشروع هو التوقف عن الدخول مع أي طرف من أطراف النزاع. ولذا فإنه لما قيل لحذيفة راوي الخبرين: ألا نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر؟ قال: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لحسن ولكن ليس من السنة أن ترفع على إمامك سلاحًا)[٣].

وقد ورد في هذا المعنى كثير من الأحاديث وكلها تأمر بلزوم بيعة الإمام، وأنه لا يجوز خلعه، أو الخروج عليه، وأن من جاء ينازعه وجب ضرب عنقه كائنًا من كان، وأن الإسلام والمسلمين برآء ممن يخرج على المسلمين وإمامهم بالسلاح.

---

(١) رواه البخاري. انظر: «صحيحه مع شرحه فتح الباري»: (٩/ ٦٤).

(٢) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٩٩، في «نظام الحكم في الإسلام».

(٣) انظر: «المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى ضمن نصوص «الفكر السياسي الإسلامي»، جمع يوسف أبيش: ص٢٨، وهذا الأثر أخرجه البزار عن زيد بن وهب، قال الهيثمي فيما نقله عنه: (وفيه حبيب بن خالد وثقه ابن حبان). وقال أبو حاتم: (ليس بالقوى). انظر: في ذلك «حياة الصحابة» لمحمد يوسف كاندهلوي: (٢/ ٥٨).

٧ ـ أن رسول الله ﷺ قال: «من بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء ينازعه فاضربوا عنق الآخر»[١]. وقال ﷺ: «من حمل علينا السلاح فليس منا»[٢].

٨ ـ إن في استباحة قتال الإمام ومن معه ذريعة كبرى إلى فساد كبير يحصل للأمة بسبب ذلك كإباحة المحارم، وسفك الدماء، وأخذ الأموال، وهتك الأستار، وغير ذلك من المفاسد التي من مصلحة الأُمة دفع أي ذريعة تؤدي إليها، وعلى هذا فقتال الإمام لا يجوز استنادًا إلى قاعدة سد الذرائع المقررة شرعًا[٣].

٩ ـ كما استدلوا بالإجماع فقد ذكر النووي تحريم الخروج على الأئمة وأنه غير جائز، وأن تحريمه وعدم جوازه بإجماع المسلمين[٤].

* **مناقشة أدلة أهل هذا الرأي:**

لقد ناقش المخالفون لهذا الرأي ما سبق من الأدلة، فقد ناقش ابن حزم الظاهري الاستدلال بقصة ابني آدم، فقال: (إن ذلك في شريعة من قبلنا، وقد قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[٥]، ونحن مكلفون ومتعبدون بما جاء في شريعتنا فحسب، فلا حاجة لأهل هذا الرأي بذلك)[٦].

---

(١) رواه مسلم: انظر: «صحيحه مع شرحه للنووي»: ص٢٢٣.

(٢) انظر: «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ١٠٧)، وقد رواه أحمد بسند صحيح أيضًا. انظر: «المسند» بشرح أحمد شاكر: (٧/ ١٥٧).

(٣) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ١٧٤)، و«أعلام الموقعين» لابن قيم الجوزية: (٣/ ٢٠٤)، و«شرح الفقه الأكبر» لأبي منصور الماتريدي: ص١١، ١٢.

(٤) انظر: «شرح النووي على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٢٩).

(٥) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

(٦) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٧٣).

ولا يسلم لابن حزم اعتراضه المذكور؛ لأن هذه المسألة محل خلاف عند الأُصوليين وفي نظرنا أنها حجة، وفي هذا المعنى يقول الشوكاني: (شرائع من قبلنا لاسيما إذا ذكرت في كتابنا حجة)[١]. وحكى الآمدي أنه (نقل عن أصحاب أبي حنيفة وعن أحمد في إحدى الروايتين عنه وعن بعض أصحاب الشافعي أن النبي عليه السلام كان متعبدًا بما صح من شرائع من قبله بطريق الوحي إليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل أربابها)[٢].

واحتجاج ابن حزم بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ غير مسلم له - ومعنى الشرعة الشريعة - والمنهاج الطريق - وذلك على عدم اتباع الأخير لمن تقدم من الأنبياء لأن الشريعة لا تضاف إلاَّ إلى من اختص بها دون التابع لها ولا حجة فيه فإن الشرائع وإن اشتركت في شيء فهي مختلفة في أشياء وباعتبار ما به الاختلاف بينها كانت شرائع مختلفة وذلك كما يقال لكل إمام مذهب باعتبار اختلاف الأئمة في بعض الأحكام وإن وقع الاتفاق بينهم في كثير منها[٣].

واعتراض على الاستدلال بقصة عثمان - رضي الله عنه - بأنه لا دليل على أن عثمان كان يعلم عزمهم على قتله بل كان يظن أنهم سيرجعون[٤]، وإن قيل: إنه يعلم ذلك فقد أمر - رضي الله عنه - المدافعين عنه بالكف عن الدفاع وقال: إنما تراد نفسي وسأقي المسلمين بنفسي. قال أبو هريرة لما عزم عليه بذلك هو ومن معه: لقد رميت بسيفي لا أدري أين هو حتى

---

(١) الشوكاني: «نيل الأوطار»: (٧/ ١٩).
(٢) «الأحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (٤/ ١٤٠، وما بعدها).
(٣) «الأحكام في أصول الأحكام» للآمدي. نفس الجزء والصفحة.
(٤) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ١٧٣).

الساعة[١]. وقالوا: يجاب عن علمه بذلك بأن مقتضاه الامتناع عن نصرة الإمام العادل مع أن نصره على البغاة واجب وعلى هذا فالدليل يخالف الدعوى فلا يكون فيه دلالة على المراد.

كما اعترض ابن حزم على جميع الأحاديث التي استدل بها أصحاب هذا المذهب وذكر أنها منسوخة، والناسخ لها أخبار أخرى عن رسول الله ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه . . .»[٢] الحديث. ومثل قوله ﷺ: «لا طاعة في معصية الخالق إنما الطاعة في المعروف»[٣]. ومثل قوله ﷺ: «وعلى أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[٤].

ومثل قوله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد، والمقتول دون دينه شهيد، والمقتول دون مظلمة شهيد»[٥].

ويقول ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ إن هذه أخبار ثابتة صحيحة عن رسول الله ﷺ فإذا عارضها معارض حقيقية وجب القول بنسخ إحدى الجملتين من

---

(١) انظر: «الاستيعاب» لابن عبد البر: (٣/ ١٠٤٦).

(٢) رواه مسلم: رقم٤٩، في الإيمان، والترمذي: رقم٢١٧٣، في الفتن، وأبو داود: رقم١١٤٠، في صلاة العيدين، والنسائي: (٨/ ١١١) في الإيمان.

(٣) رواه البخاري: «فتح الباري»: (٨/ ٤٧، ٤٨)، في المغازي، ومسلم: رقم١٨٤٠، في الإمارة، وأبو داود: رقم٢٦٢٥، في الجهاد، والنسائي: (٧/ ٥٩) في البيعة.

(٤) البخاري «فتح الباري»: (١٣/ ١٠٩) في الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ومسلم: رقم١٨٣٩، في الإمارة، والترمذي: رقم١٧٠٧، في الجهاد، وأبو داود: رقم٢٦٢٦، في الجهاد، والنسائي: (٧/ ١٦٠) في البيعة.

(٥) رواه الترمذي: رقم١٤١٨، في الديات، وأبو داود: رقم٤٧٧٢، في السنة، والنسائي: (٧/ ١١٥، ١١٦)، وأحمد في «المسند»: رقم١٦٢٨.

الأحاديث الأخرى فوجب النظر: أيهما الناسخ، فثبت أن هذه التي ذكرناها هي الناسخة والأخبار المعارضة لها هي المنسوخة، وذلك لأن أخبار النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل، ولما كانت عليه حال المسلمين في أول بدء الإسلام على حين أن الأخبار الآمرة بالقتال قد جاءت بشريعة زائدة وهو الأمر بالقتال، فيصح النسخ لمعنى الأحاديث الموافقة لمعهود الأصل فيجب العمل بالناسخ وترك المنسوخ[١].

ويمكن أن يجاب عما اعترض به على الاستدلال بقصة عثمان ـ رضي الله عنه ـ وبالأحاديث السابقة بأن تورع عثمان ـ رضي الله عنه ـ عن أن يأمر بقتال الباغين مع أنه على حق لقصد حقن الدماء وعدم إزهاق الأرواح هو دليل واضح على أن شهر السلاح من قبل البغاة جرم عظيم لعدم أحقيتهم في الأصل ولتسبيبهم بالفعل وارتكابهم جريمة سفك الدماء، وهتك الحرمات.

ثم إن دعوى النسخ لتلك النصوص غير مسلمة لعدة اعتبارات:

الأول: أن الأحاديث التي استدل بها من قال بمنع الخروج على الأئمة أخص من تلك العمومات التي ساقها المعترضون، كما أن الأحاديث الدالة على المنع من الخروج متواترة المعنى، كما يعرف ذلك من له أنسة بعلم السنة كما صرح بذلك الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ[٢]. وعلى هذا فهي مخصصة لعموم الأحاديث التي يستدل بها القائلون بالخروج على الأئمة ومنابذتهم بالسيف، وعلى هذا فلا تستقيم لهم دعوى النسخ كما زعموا، وعلى هذا فاستدلالهم بتلك النصوص على ما ذهبوا إليه من القول بالخروج على الأئمة ومنابذتهم غير وارد ولا حجة لهم في ذلك.

---

(١) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ١٧٤).

(٢) انظر: «نيل الأوطار»: (٧/ ١٨٦).

الثاني: أن دعوى النسخ التي قال بها ابن حزم ومن تابعه على النحو السابق بيانه غير صحيحة على ضوء المنهج الذي وضعه ابن حزم نفسه للنظر في تعارض النصوص، حيث إن للتعارض عنده خمسة أوجه: ومنها كون أحد النصوص أقل معان من الآخر، فيدفع التعارض حينئذ باستثناء قليل المعنى من كثيره، ولما كان التعارض بين نصوص أهل الصبر، ونصوص أهل السيف من خاصية هذا الوجه، فإن التعارض بين هذه النصوص يدفع باستثناء الخروج على الإمام الذي تمنعه نصوص أهل الصبر من عموم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الثابت بنصوص أهل السيف، ومن ثم فلا نسخ للتمكن من الجمع بين نوعي النصوص من هذا الوجه[١].

الثالث: أن الله تعالى لم يأمر بقتال كل ظالم وكل باغ كيفما كان ولا أمر بقتال الباغين ابتداء فكيف يأمر بقتال ولاة الأُمور ابتداء[٢].

* * *

(١) انظر: كتاب «الخليفة توليته وعزله» للدكتور صلاح دبوس: ص٧٥.

(٢) انظر: «منهاج السنة»: (٢/٨٦، ٨٧، ٨٨).

* المبحث الأول: في قتال أهل البغي:

وفيه مطالب:

• المطلب الأول: تعريف البغي لغة واصطلاحًا:

يقول صاحب «لسان العرب»[(١)]: البغي: التعدي، وبغى الرجل بغيًا، عدل عن الحق واستطال، واستدل بما ذكره الفراء في تفسير لفظة البغي في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾[(٢)] حيث قال بأن البغي الاستطالة على الناس. كما استدل بما قيل في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾[(٣)] أي: غير باغ على الإمام، وغير متعد على أُمته، ثم قال: إن معنى البغي قصد الفساد، ومنه قولهم: فلان يبغي على الناس إذا ظلمهم وطلب أذاهم. والفئة الباغية: هي الظالمة الخارجة عن طاعة الإمام العادل. وأصل البغي مجاوزة الحد، وفي الأثر أن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال لرجل: أنا أبغضك. قال: لم. قال: لأنك تبغي في أذانك ـ أراد التطريب فيه والتمديد من تجاوز الحد، وكل مجاوزة وإفراط على المقدار الذي هو حد الشيء بغي[(١)].

وذكر بعض العلماء أن البغي طلب الشيء ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ﴾[(٤)]. ويقال أبغي ضالتي: اطلبها لي، وأعني على طلبها، وفلان بغيتي، أي: طلبي. ومن ذلك قول رؤبة بن

---

(١) انظر: «لسان العرب» لابن منظور: (١/ ٢٤١).

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٣٣.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٣.

(٤) سورة الكهف، الآية: ٦٤.

العجاج: (واذكر بخير وابغني ما يبتغى) أي: اصنع بي ما يجب أن يصنع ثم اشتهر البغي في العرف في طلب ما لا يحل من الجور والظلم. يقال: بغى علينا فلان، خرج علينا طالبًا أذانا وظلمنا وهي الفئة الباغية[١].

وقيل إن أصل المعنى لكلمة البغي: الطلب وتجاوز الحد، يقال بغى بغيًا: اعتدى وظلم فهو باغ، جمع بغاة. والباغي: ذو البغي الخارج عن طاعة الإمامة العادل، جمع بغاة وبغيان[٢].

وذكر صاحب «تاج العروس»[٣] بأن البغي على ضربين أحدهما: تجاوز العدل إلى الإحسان، والفرض إلى التطوع، والثاني: مذموم وهو تجاوز الحق إلى الباطل أو تجاوزه إلى السّبه، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾[٤]. فخص العقوبة بمن يبغي بغير الحق، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾، أي: غير باغ أكلها تلذذًا، أو غير طالب مجاوزة قدر حاجته أو غير باغ على الإمام، ويطلق البغي على الكذب، وبه فسّر قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَبَانَا مَا نَبْغِى هَٰذِهِۦ بِضَٰعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾[٥]، أي: ما نكذب، وما نظلم (فما) على هذا التفسير بمعنى جحد، ويجوز أن يكون (ما نطلب)، (فما) على هذا استفهام. ويجمع الباغي على بغاة كقاضي وقضاة وعلى بغيان، كراع ورعاة ورعيان[٦].

---

(١) انظر: «أساس البلاغة» للزمخشري: ص٤٦.
(٢) انظر: «معجم متن اللغة»: (١٠/ ٣٢٠).
(٣) انظر: «تاج العروس»: (١٠/ ٣٨ ـ ٤٠).
(٤) سورة الشورى، الآية: ٤٢.
(٥) سورة يوسف، الآية: ٦٥.
(٦) انظر: «تاج العروس»: (١٠/ ٣٨)، و«معجم متن اللغة»: (١٠/ ٣٢٠)، و«محيط المحيط»: (١/ ١١٠).

ومما تقدم يتضح أن من معاني كلمة البغي الخروج على الإمام، كما أنها تشمل معاني أخرى، وأخص معانيها التعدي وتجاوز الحد، ولها معان في لغة العرب كاختيال الفرس ومرحه، والحسد، والفساد، والجرح إذا ورم وفسد وغير ذلك[١].

تعريف البغي اصطلاحًا:

يظهر من تعريف العلماء للبغي اصطلاحًا أن عباراتهم قد تضافرت في هذه المسألة على تعريف البغاة باعتبارهم المتلبسين بالبغي، ويتضح ذلك مما جاء في كتبهم عند الكلام على البغي، وسنورد فيما يلي جملة من عباراتهم في تعريف البغاة.

١ - تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (يمكن أن نستنتج تعريفه للبغاة من بعض عباراته فيكون تعريفهم: (هم الطائفة ذات الشوكة التي تخرج على ولي الأمر، ولا تجيب إلى أمر الله ورسوله، وتمتنع عن العدل، وتقاتل على ذلك أو تطلب قتال الطائفة الأخرى، وإتلاف النفوس بتأويل سائغ)[٢].

٢ - من الحنابلة من عرف البغاة بقوله: (هم قوم من أهل الحق يخرجون عن قبضة الإمام، ويرومون خلعه لتأويل سائغ، وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جمع الجيش)[٣].

٣ - وعرفهم صاحب «الفروع» بقوله: (هم الخارجون على الإمام بتأويل سائغ ولهم شوكة لا جمع يسير، وإن فات شرط فقطاع طريق)[٤].

---

(١) انظر: نفس المصادر السابقة نفس الأجزاء والصفحات.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٨٦، ٨٧).

(٣) انظر: «المغني والشرح الكبير»: (١٠/ ٥٢).

(٤) انظر: «الفروع»: (٦/ ١٥٢).

٤ ـ وعرفهم صاحب «كشاف القناع» (بأنهم الظلمة الخارجون عن طاعة الإمام المعتدون عليه)[١]،

٥ ـ وعرف جمهور الحنفية البغاة بقولهم: (هم الخوارج، وهم قوم من رأيهم أن كل ذنب كفرٌ كبيرةً كانت أو صغيرة يخرجون على إمام أهل العدل ويستحلون الدماء والقتال والأموال بهذا التأويل ولهم منعة وقوة)[٢].

وقد خلطوا في تعريفهم هذا بين البغاة والخوارج، والصحيح خلاف ذلك فالبغاة فئة والخوارج فئة أخرى، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأما جمهور أهل العلم فيفرقون بين "الخوارج المارقين" وبين "أهل الجمل وصفين" وغير أهل الجمل وصفين ممن يعدون من البغاة المتأولين[٣].

٦ ـ وعرف ابن عابدين البغاة بقوله: (هم قوم مسلمون خرجوا على إمام العدل بتأويل ولم يستبيحوا ما استباحه الخوارج من دماء المسلمين وسبي ذراريهم، وقال أيضًا: أهل البغي كل فئة لهم منعة يتغلبون ويجتمعون ويقاتلون أهل العدل بتأويل يقولون الحق معنا، ويدعون الولاية)[٤].

---

(١) انظر: «كشاف القناع» للبهوتي: (٦/ ١٢٨).

(٢) انظر: «بدائع الصنائع» للكاساني: (٩/ ٤٣٩٦).

(٣) «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٥٤).

(٤) انظر: «حاشية ابن عابدين»: (٤/ ٢٦٢)، و«فتح القدير» للكمال بن الهمام: (٤/ ٤٠٨)، و«الدر المختار»: (٤/ ٢٦١)، و«حاشية الشلبي على كنز الدقائق»: (٣/ ٢٩١).

٧ - وعرف بعض الشافعية البغاة بقولهم: (هم مخالفو الإمام بخروج عليه وترك الانقياد له أو منع حق توجه عليهم بشرط شوكة لهم، وتأويل، ومطاع فيهم)[١].

٨ - وعرف بعض المالكية البغاة بقولهم: (إنهم طائفة من المسلمين خالفت الإمام الذي ثبتت إمامته باتفاق الناس عليه لمنع حق لله وجب عليها كزكاة وكأداء ما عليهم مما جبوه لبيت مال المسلمين كخراج الأرض ونحو ذلك أو خالفته لإرادتها خلعه وعزله، وعرفوا البغي شرعًا بأنه الامتناع عن طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية بمغالبة ولو تأويلاً[٢].

٩ - وعرف الظاهرية البغي بأنه الخروج على إمام حق بتأويل مخطئ في الدين أو الخروج لطلب الدنيا[٣].

١٠ - وعرف الشيعة الزيدية الباغي بقولهم: (إنه من يظهر أنه محق وأن الإمام مبطل وحارب الإمام أو عزم على حربه وله فئة أو منعة أو قام بما أمره إلى الإمام)[٤].

* الرأي المختار:

وفي نظري أن التعريف الذي استنتجته من عبارات شيخ الإسلام ابن تيمية هو الأولى؛ لأنه تعريف شامل ودقيق، ومنطبق تمامًا على البغاة، فهم

---

(١) انظر: «نهاية المحتاج»: (٧/ ٤٠٢ ـ ٤٠٣)، و«مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج» شرح الشربيني الخطيب: (٤/ ١٢٣).

(٢) انظر: «الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل»: (٤/ ٢٦٥).

(٣) انظر: «المحلى»: (٨/ ١١٨).

(٤) انظر: «الروض النضير»: (٤/ ٦٦٣).

طائفة ذات شوكة تخرج على ولي الأمر ولا تجيب إلى أمر الله ورسوله، وتمتنع عن العدل فهي ظالمة وتسل السيف على ذلك أو تطلب وتعزم على قتال الطائفة الأخرى أي: أهل العدل، وتتلف النفوس متأولة في ذلك بتأويل سائغ.

- **المطلب الثاني: الشروط التي يجب أن تتوافر في الخارجين على الإمام حتى يتعلق بهم أحكام أهل البغي:**

لقد ذكر العلماء شروطًا يجب توافرها حتى يعتبر الخارجون على الإمام بغاة، وإذا لم تتوافر تلك الشروط فإنهم لا يعطون حكم البغاة وسنوضح هذه الشروط فيما يلي:

ـ **الشرط الأول:**

أن يكونوا طائفة فيهم منعة يحتاج الإمام في كفهم إلى جمع الجيوش، فإن لم تكن فيهم منعة بحيث كانوا عددًا قليلاً لم تتعلق بهم أحكام البغاة حينئذ، وإنما هم قطاع طريق وجناة، ويستدلون على ذلك بما رُوي من أن عبد الرحمن بن ملجم لما قتل علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ أظهر أنه متأول في قتله ولم ينتفع بتأويله بل أقيد منه لأنه لم يكن في طائفة ممتنعة وإنما كان ثالث ثلاثة تبايعوا فيما بينهم على أن يقتلوا عليًا ومعاوية وعمرو ابن العاص[١].

ـ **الشرط الثاني:**

أن يخرجوا عن قبضة الإمام، فإن لم يخرجوا عن قبضته لم يكونوا بغاة[١]، ويستدلون على ذلك بما رُوي أن رجلاً قال على باب المسجد

---

(١) انظر: «المجموع التكملة»: (١٧/ ٥٢٣)، و«الإنصاف»: (١٠/ ٣١٣).

وعلي ـ رضي الله عنه ـ يخطب على المنبر: لا حكم إلاَّ لله ولرسوله، تعريضًا له في التحكيم في صفين فقال علي: كلمة حق أريد بها باطل، ثم قال: لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا، ولا نبدؤكم بقتال[1] فأخبر أنهم ما لم يخرجوا عن قبضته لا يبدؤهم بقتال؛ ولأن النبي ﷺ لم يتعرض للمنافقين الذين كانوا معه في المدينة فلئلا يتعرض لأهل البغي وهم مسلمون أولى.

ـ الشرط الثالث:

أن يكون لهم تأويل سائغ مثل أن تقع لهم شبهة يعتقدون بموجبها الخروج على الإمام أو منع حق عليهم وهم مخطئون في ذلك يقول الشربيني في هذا المعنى: (إنما يكون مخالفو الإمام بغاة بشرط شوكة لهم لكثرة أو قوة ولو بحصن بحيث يمكن معها مقاومة الإمام فيحتاج في ردهم إلى الطاعة لكلفة من بذل مال وتحصيل رجال) إلى أن قال: (ويشترط تأويل يعتقدون به جواز الخروج عليه أو منع الحق المتوجه عليهم لأن من خالف من غير تأويل كان معاندًا للحق، ويشترط في التأويل أن يكون فاسدًا لا يقطع بفساده بل يعتقدون به جواز الخروج كتأويل الخارجين من أهل الجمل وصفين على عليّ ـ رضي الله عنه ـ بأنه يعرف قتلة عثمان ـ رضي الله عنه ـ ويقدر عليهم ولا يقتص منهم لمواطئته إياهم . . . وبشرط مطاع فيهم أي متبوع يحصل به قوة بشوكتهم وإن لم يكن إمامًا منصوبًا فيهم بحيث يصدرون عن رأيه إذ لا قوة لمن لا يجمع كلمتهم مطاع)[2].

---

(١) أصله في مسلم من حديث عبيد الله بن رافع، انظر: «تلخيص الحبير»: (٤/ ٤٥).

(٢) انظر: «مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج» شرح الشربيني الخطيب: (٤/ ١٢٣)، وانظر: «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ٤٠٢، ٤٠٣).

ـ **الشرط الرابع:**

انفراد البغاة ببلدة أو قرية أو موضع من الصحراء حكى هذا الشرط صاحب «الإنصاف» عن «الترغيب» وقال بأن الماوردي حكى الاتفاق عليه[١].

ـ **الشرط الخامس:**

أن يكون خروجهم على وجه المغالبة وإظهار القهر وعدم المبالاة فمن خرج على الإمام لا على سبيل المغالبة كاللصوص لا يكون باغيًا[٢].

ـ **الشرط السادس:**

أن يكون لهم إمام، فإن لم ينصبوا إمامًا كانوا لصوصًا وقطاعًا للطريق[٣].

* اعتراض:

وقد اعترض على هذا الشرط. فقيل إنه ليس مشروطًا أن ينصبوا إمامًا لأن أهل البصرة، وأهل النهروان طبق عليهم علي ـ رضي الله عنه ـ أحكام البغاة ولم ينصبوا إمامًا، ووجه القول باشتراط نصب الإمام بأن القائل به نظر إلى الأغلب من أمرهم في أنهم ينصبون إمامًا، ويولون زعيمًا ويسوسهم قائد[٣].

ويظهر مما تقدم أن المتفق عليه من الشروط ثلاثة وهي أن يكونوا طائفة فيهم منعة وأن يخرجوا عن قبضة الإمام وأن يكون لهم تأويل سائغ وأما بقية الشروط فمختلف فيها.

---

(١) انظر: «الفروع»: (٦/ ١٥٢)، و«مغني المحتاج»: (٤/ ١٢٤).

(٢) انظر: «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير» للدردير: (٤/ ٢٦٥).

(٣) انظر: «المجموع شرح المهذب»: (١٧/ ٥٢٤).

- **المطلب الثالث: ما ينبغي أن يتبعه الإمام مع البغاة:**

بالاطلاع على أقوال العلماء الذين تعرضوا للبحث في قضايا البغاة وأحوالهم ظهر أن للبغاة حالتين:

الأولى: أن يكون البغي بين طائفتين من المسلمين وليس الإمام طرفًا في ذلك.

الحالة الثانية: أن يكون البغي في مواجهة الإمام وأهل العدل.

- الحالة الأولى:

وفي الحالة الأولى يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[1]. فيجب الإصلاح بين هاتين الطائفتين كما أمر الله تعالى، والإصلاح له طرق.

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى هذه الطرق بقوله:

(منها: أن تجمع أموال الزكوات وغيرها حتى يدفع في مثل ذلك فإن العزم لإصلاح ذات البين يبيح لصاحبه أن يأخذ من الزكاة بقدر ما غرم كما ذكرها الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما، كما قال النبي ﷺ لقبيصة بن مخارق: «إن المسألة لا تحل إلاَّ لثلاثة: لرجل تحمل حمالة حتى يجد حمالته، ثم يمسك . . .»[2]، وساق رَحِمَهُ اللَّهُ النص بتمامه، وفي

(١) سورة الحجرات، الآيتان: ٩، ١٠.

(٢) رواه مسلم: رقم١٠٤٤ في الزكاة، والنسائي: (٥/٩٦) في الزكاة، باب: فضل من لا يسأل الناس شيئًا، وأبو داود: رقم١٦٤٠، في الزكاة، باب: ما تجوز فيه المسألة.

آخر الحديث قوله ﷺ: «وما سوى ذلك من المسألة فإنه يأكله صاحبه سحتًا»[(١)].

(ومن طرق الصلح أن تعفو إحدى الطائفتين أو كلاهما عن بعض مالها عند الأخرى من الدماء والأموال ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[(٢)].

(ومن طرق الصلح أن يحكم بينهما بالعدل فينظر ما أتلفه كل طائفة على الأخرى من النفوس والأموال فيتقاصان ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ﴾[(٣)] وإذا فضل لإحداهما على الأخرى شيء فاتباع بمعروف وأداء إليه بإحسان فإن كان يجهل عدد القتل أو مقدار المال جعل المجهول كالمعدوم، وإذا ادعت إحداهما على الأخرى بزيادة فإما تحلفها على نفي ذلك وإما تقيم البينة، وإما تمتنع عن اليمين فيقضي برد اليمين أو النكول)[(٤)].

وقال شيخ الإسلام في موضع آخر: (قال الله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[(٥)] فهذا حكم بين المقتتلين من المؤمنين أخبر أنهم أخوة وأمر أولاً بالإصلاح بينهم إذا

---

(١) رواه مسلم: رقم١٠٤٤ في الزكاة، والنسائي: (٥/ ٩٦) في الزكاة، باب: فضل من لا يسأل الناس شيئًا، وأبو داود: رقم١٦٤٠، في الزكاة، باب: ما تجوز فيه المسألة.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٤٠.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

(٤) «مجموع فتاوى ابن تيمية»: (٣٥/ ٨٥، ٨٦).

(٥) سورة الحجرات، الآية: ٩، ١٠.

اقتتلوا ﴿فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ﴾ ولم يقبلوا الإصلاح ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ﴾. فأمر بالإصلاح بينهم بالعدل بعد أن ﴿تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ أي: ترجع إلى أمر الله، فمن رجع إلى أمر الله وجب أن يعدل بينه وبين خصمه ويقسط بينهما، فقبل أن تقاتل الطائفة الباغية وبعد اقتتالهما أمرنا بالإصلاح بينهما مطلقًا لأنه لم تقهر إحدى الطائفتين بقتال، وإذا كان كذلك فالواجب أن يسعى بين هاتين الطائفتين بالصلح الذي أمرنا الله به ورسوله، ويقال لهذه ما تنقم من هذه، ولهذه ما تنقم من هذه فإن ثبت على إحدى الطائفتين أنها اعتدت على الأخرى بإتلاف شيء من الأنفس والأموال كان عليها ضمان ما أتلفته، وإن كان هؤلاء أتلفوا لهؤلاء وهؤلاء أتلفوا لهؤلاء تقاصوا بينهم كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾[(١)] وقد ذكرت طائفة من السلف أنها نزلت في مثل ذلك في طائفتين اقتتلتا فأمرهم الله بالمقاصة . . . وإن تعذر أن تضمن واحدة للأخرى فيجوز أن يتحمل الرجل حمالة يؤديها لصلاح ذات البين وله أن يأخذها بعد ذلك من زكاة المسلمين . . . فالواجب على كل مسلم قادر أن يسعى في الإصلاح بينهم ويأمرهم بما أمر الله به مهما أمكن)[(٢)].

وقال في موضع آخر[(٣)]: (فإن النبي ﷺ أمر بقتال الخوارج قبل أن يقاتلوا، وأما أهل البغي فإن الله تعالى قال فيهم: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ . . .﴾ الآية. فلم يأمر بقتال الباغية ابتداء فالاقتتال

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

(٢) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام»: (٣٥/ ٨٠، ٨١).

(٣) انظر: المصدر السابق: (٣٥/ ٥٦، ٥٧).

ابتداءً ليس مأمورًا به، ولكن إذا اقتتلوا أمر بالإصلاح بينهم، ثم إن بغت الواحدة قوتلت، ولهذا قال من قال من الفقهاء إن البغاة لا يبتدؤن بقتالهم حتى يقاتلوا، وأما الخوارج فقد قال النبي فيهم: «أينما لقيتموهم فاقتلوهم فإن في قتالهم أجرًا لمن قتلهم يوم القيامة»[١]، وقال: «لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد»[٢].

وقال شيخ الإسلام في موضع آخر[٣]: (قال الله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ . . .﴾ الآية. قالوا: والاقتتال الأول لم يأمر الله به ولا أمر كل من بغي عليه أن يقاتل من بغى عليه فإنه إذا قتل كل باغ كفر، بل غالب المؤمنين، بل غالب الناس لا يخلو من ظلم وبغي، ولكن إذا اقتتلت طائفتان من المؤمنين فالواجب الإصلاح بينهما وإن لم تكن واحدة منهما مأمورة بالقتال فإذا بغت الواحدة بعد ذلك قوتلت لأنها لم تترك القتال، ولم تجب إلى الصلح، فلم يندفع شرها إلاَّ بالقتال فصار قتالها بمنزلة الصائل الذي لا يندفع ظلمه عن غيره إلاَّ بالاقتتال، كما قال النبي ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون حرمته فهو شهيد»[٤].

وقال في موضع آخر: (وأما إذا طلبت إحدى الطائفتين حكم الله ورسوله فقالت الأخرى نحن نأخذ حقنا بأيدينا، في هذا الوقت فهذا من

---

(١) رواه البخاري «فتح الباري»: (٩/ ٨٦) في فضائل القرآن، ومسلم: رقم١٠٦٦ في الزكاة، وأبو داود: رقم٤٧٦٧ في السنة، والنسائي: (٧/ ١١٩) في تحريم الدم.

(٢) رواه البخاري «فتح الباري»: (٩/ ٨٦)، في فضائل القرآن، ومسلم: رقم١٠٦٤، في الزكاة، وأبو داود: رقم٤٧٦٤، في السنة، والنسائي: (٥/ ٨٧) في الزكاة.

(٣) «مجموع فتاوى ابن تيمية»: (٣٥/ ٧٨، ٧٩).

(٤) رواه الترمذي: رقم١٤١٨، في الديات، وأبو داود: رقم٤٧٧٢، في السنة، والنسائي: (٧/ ١١٥، ١١٦).

أعظم الذنوب الموجبة عقوبة هذا القائل الظالم الفاجر، وإذا امتنعوا عن حكم الله ورسوله ولهم شوكة وجب على الأمير قتالهم، وإن لم يكن لهم شوكة عرف من امتنع عن حكم الله ورسوله وألزم بالعدل)(١).

وقال أيضًا: (وأما قولهم لنا عليهم حقوق من سنين متقادمة فيقال لهم: نحن نحكم بينكم في الحقوق القديمة والحديثة فإن حكم الله ورسوله يأتي على هذا)(١)، وقال بعد ذلك: (وأما من قتل أحدًا بعد الاصطلاح أو بعد المعاهدة والمعاقدة فهذا يستحق القتل حتى قالت طائفة من العلماء إنه يقتل حدًّا ولا يجوز العفو عنه لأولياء المقتول، وقال الأكثرون بل قتله قصاص، والخيار فيه لأولياء المقتول وإن كان الباغي طائفة فإنهم يستحقون العقوبة وإن لم يمكن كف صنيعهم إلاَّ بقتالهم قوتلوا وإن أمكن بما دون ذلك عوقبوا بما يمنعهم من البغي والعدوان ونقض العهد والميثاق. قال ﷺ: «ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة عند إسته بقدر غدرته، فيقال هذه غدرة فلان»(٢)، وقال تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(٣). قالت طائفة من العلماء المعتدي هو القاتل بعد العفو فهذا يقتل حتمًا، وقال آخرون يعذب بما يمنعه من الاعتداء)(٤).

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام»: (٣٥/٨٨).

(٢) أخرجه الترمذي: رقم ١٢٩٢، في الفتن، باب: ما أخبر النبي ﷺ أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة، وقال: (حديث حسن)، وللحديث شواهد مع اختلاف في اللفظ. انظر: «فتح الباري»: (١٣/ ٦٠، ٦١) في الفتن، ومسلم: رقم١٧٣٥ في الجهاد، وأحمد: (٢/٤٨، ٩٦).

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

(٤) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام»: (٣٥/٨٨، ٨٩).

وفي هذا المعنى يقول جمهور الحنابلة: (بأنه إذا اقتتلت طائفتان من أهل البغي فقدر الإمام على قهرها لم يعن واحدة منهما لأنهما جميعًا على الخطأ، وإن عجز عن ذلك ولم يقدر وخاف اجتماعهما على حرمة ضم إليه أقربهما إلى الحق؛ دفعًا لأعظم المفسدتين بأخفهما، فإن استويا اجتهد برأيه في ضم إحداهما ولا يقصد بذلك معونة إحداهما بل الاستعانة على الأخرى ليردها إلى الحق فإذا قهرها لم يقاتل المضمومة إليه حتى يدعوها إلى الطاعة؛ لأنهم قد حصلوا في أمانه؛ ولأنه بضمهم إليه إمامٌ لهم فإذا أطاعوه بعد الدعوة كف عنهم وإلاَّ قاتلهم)[(١)].

ويقول في هذا المعنى صاحب «مغني المحتاج من الشافعية»: (لو اقتتلت طائفتان من أهل البغي منعهما الإمام فلا يعين إحداهما على الأخرى، وإن عجز عن منعهما قاتل أشرهما بالأخرى التي هي أقرب إلى الحق، وإن رجعت لم يفاجئ الأخرى بالقتال حتى يدعوها إلى الطاعة لأنها صارت باستعانته بها في أمانه، فإن استويا فنقل عن الماوردي أنه يضم إليه أقلها جمعًا ثم أقربهما دارًا ثم يجتهد فيهما وقاتل بالمضمومة إليه منهما الأخرى غير قاصد إعانتهـا بل قاصد دفع الأخرى)[(٢)].

ويقول ابن حزم في هذا المعنى: (إذا كانت الفئتان باغيتين معًا فلا يحل للمسلمين إلا منعهما وقتالهما جميعًا لأن كل واحدة منهما باغية على الأخرى)[(٣)].

---

(١) انظر: «المغني»: (١٠/ ٥٧)، و«الكافي»: (٣/ ١٥٠)، و«كشاف القناع»: (٦/ ١٣٢، ١٣٣).

(٢) «مغني المحتاج»: (٤/ ١٢٩).

(٣) «المحلى»: (١١/ ١٣٣، ١٣٤).

وتضمن كل واحدة منهما ما أتلفت على الأخرى، وفي هذا المعنى يقول العلماء: (إن اقتتلت طائفتان لعصبية أو طلب رئاسة فهما ظالمتان وتضمن كل واحدة منهما ما أتلفت على الأخرى لأنها أتلفت نفسًا معصومة أو مالاً معصومًا)[١].

ويجب الضمان على مجموع الطائفة وإن لم يعلم عين المتلف[٢].

وإن جهل قدر ما نهبه كل طائفة من الأخرى تساويا كمن جهل قدر الحرام المختلط بماله، فإنه يخرج النصف والباقي له[٣].

- الحالة الثانية للبغاة وهو البغي في مواجهة الإمام:

وفي هذا المعنى يرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن يسار في أمر قتال البغاة بسيرة عليّ في قتاله طلحة والزبير.

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام رحمه الله: (وتجد هؤلاء - أي: أهل السنة والجماعة - إذا أمروا بقتال من مرق من الإسلام أو ارتد عن بعض شرائعه يأمرون أن يسار فيهم بسيرة عليّ في قتاله طلحة والزبير لا يُسبى لهم ذريةٌ ولا يغنم لهم مالٌ ولا يجهز لهم جريحٌ، ولا يقتل لهم أسير)[٤].

ويرى رحمه الله أن قتال البغاة له صفة خاصة فهو يختلف عن قتال الخوارج، وقتال مانعي الزكاة وغيرهم، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (لما اعتقدت طوائف من الفقهاء وجوب القتال مع علي جعلوا ذلك «قاعدة فقهية» فيما إذا خرجت طائفة على الإمام بتأويل سائغ وهي عنده

---

(١) «المغني»: (١٠/ ٧٣)، و«الكافي»: (٣/ ١٥٤)، و«كشاف القناع»: (٦/ ١٣٥، ١٣٦).

(٢) انظر: «الفروع»: (٦/ ١٦٣)، و«الإنصاف»: (١٠/ ٣٢٥).

(٣) انظر: «المغني»: (١٠/ ٥٧)، و«الكافي»: (٣/ ١٥٠)، و«كشاف القناع»: (٦/ ١٣٢، ١٣٣).

(٤) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام»: (٤/ ٤٥٢).

راسلهم، فإن ذكروا مظلمة أزالها عنهم، وإن ذكروا شبهة بيّنها، فإن رجعوا وإلاَّ وجب قتالهم عليه وعلى المسلمين، ثم إنهم أدخلوا في هذه القاعدة، قاعدة قتال الصديق لمانعي الزكاة وقتال علي للخوارج المارقين وصاروا فيمن يتولى أُمور المسلمين من الملوك والخلفاء وغيرهم يجعلون أهل العدل من اعتقدوه لذلك، ثم يجعلون المقاتلين له بغاة لا يفرقون بين قتال الفتنة المنهي عنه، والذي تركه خير من فعله، كما يقع بين الملوك والخلفاء وغيرهم وأتباعهم كاقتتال الأمين والمأمون وغيرهما، وبين قتال الخوارج الحرورية والمرتدة والمنافقين كالمزدكية وغيرهم[(١)].

وعلى هذا فهو يرى أن لكل فئة من هذه الفئات أحكامًا تخصها، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام: (وكذلك مانعو الزكاة فإن الصديق والصحابة ابتدأوا بقتالهم، قال الصديق: والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه وهم يقاتلون إذا امتنعوا من أداء الواجبات وإن أقروا بالوجوب، ثم تنازع الفقهاء في تكفير من منعها وقاتل الإمام عليها مع إقرارهم بالوجوب على قولين هما روايتان عن أحمد كالروايتين عنه في تكفير الخوارج، وأما أهل البغي المجرد فلا يكفرون باتفاق أئمة الدين، فإن القرآن قد نص على إيمانهم وأخوتهم مع وجود الاقتتال والبغي[(٢)].

وهم يعاملون في نظر شيخ الإسلام بمثل ما عامل عليّ ـ رضي الله عنه ـ الخارجين عليه كما ذكرنا سابقًا، وهذا ما ذهب إليه الشافعي وأيده عليه الإمام أحمد، ويدل على ذلك المحاورة التي حصلت بين يحيى بن

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٤/ ٤٥٠).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٥٧).

معين وأحمد بن حنبل في أمر البغاة، حيث يقول شيخ الإسلام: (أنكر يحيى بن معين على الشافعي استدلاله بسيرة علي في قتال البغاة المتأولين قال: أيجعل طلحة والزبير بغاة؟ رد عليه الإمام أحمد فقال: ويحك وأي شيء يسعه أن يضع في هذا المقام، يعني: إن لم يقتد بسيرة علي في ذلك، لم يكن معه سنة من الخلفاء الراشدين في قتال البغاة)[١].

ولقد تضافرت أقوال العلماء على أنه إذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا عن طاعة الإمام الذي الناسُ به في أمان والطرقات آمنة دعاهم إلى العود إلى الجماعة، وكشف عن شبهتهم فإن ذكروا مظلمة أزالها، فإن أبوا وعظهم وخوفهم القتال، فإن أصروا على بغيهم بعد إزالة ذلك نصحهم بوعظ فيه ترغيب وترهيب وبين لهم فضل اتحاد كلمة الدين واجتماع كلمة المسلمين، وبيَّن لهم ما يترتب على الفرقة وشق العصا، وإثارة الفتنة من المصائب لعموم المسلمين وأن في ذلك شماتة الأعداء، وخوفهم من مغبة سفك الدماء وهتك الحرمات وخراب الديار، فإن أبوا آذنهم بالقتال ويشترط العلماء أن يكون المبعوث إليهم للمفاوضة متصفًا بالعدالة عالمًا بأحكام الشرع، خبيرًا بأُمور الحرب فطنًا ناصحًا لأهل العدل)[٢].

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فقد يكثر أهل هذه الأهواء في بعض الأمكنة والأزمنة حتى يصير بسبب كثيرة كلامهم مكافئًا ـ عند الجهال ـ لكلام أهل العلم والسنة حتى يشتبه الأمر على من يتولى أمر

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٤/ ٤٣٧ ـ ٤٣٨).

(٢) انظر: «الفروع»: (٦/ ١٥٤)، و«المدونة» للإمام مالك: (٣/ ٤٨)، و«نهاية المحتاج»: (٧/ ٤٠٥ ـ ٤٠٦)، و«المجموع»: (١٧/ ٥١٧ ـ ٥١٨)، و«مغني المحتاج»: (٤/ ١٢٦)، و«الدر المختار»: (٤/ ٢٦١)، وانظر: «المبسوط»: (١٠/ ١٥٨).

هؤلاء فيحتاج حينئذ إلى من يقوم بإظهار حجة الله وتبيينها حتى تكون العقوبة بعد الحجة . . . وإلاَّ فالعقوبة قبل الحجة ليست مشروعة، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾[١]. ولهذا قال الفقهاء في البغاة: إن الإمام يراسلهم فإن ذكروا شبهة بينها وإن ذكروا مظلمة أزالها كما أرسل علي ابن عباس إلى الخوارج فناظرهم حتى رجع منهم أربعة آلاف، وكما طلب عمر بن عبد العزيز دعاة القدرية والخوارج فناظرهم حتى ظهر لهم الحق وأقروا به)[٢].

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه يجب رد ما فيه النزاع إلى الله ورسوله ولا يحكم فيه إلاَّ بالكتاب والسنة، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام: (والمسلمون متفقون على أن ما تنازعوا فيه يجب رده إلى الله والرسول)[٣].

ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: (وكل من كان باغيًا أو ظالمًا معتديًا أو مرتكبًا ما هو ذنب فهو قسمان: متأول، وغير متأول. فالمتأول المجتهد كأهل العلم والدين الذين اجتهدوا واعتقد بعضهم حِلّ أُمور واعتقد الآخر تحريمها كما استحل بعضهم أنواع الأشربة، وبعضهم بعض المعاملات الربوية، وبعضهم بعض عقود التحليل والمتعة، وأمثال ذلك، فقد جرى ذلك وأمثاله من خيار السلف، فهؤلاء المتأولون المجتهدون غايتهم أنهم مخطئون، وقد قال الله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[٤]، وقد ثبت في «الصحيح» أن الله استجاب هذا الدعاء، وقد

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.
(٢) «مجموع الفتاوى»: (٣/ ٢٣٩ ـ ٢٤٠).
(٣) «مجموع الفتاوى»: (٢٧/ ٣٠٦ ـ ٣٠٧).
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

أخبر سبحانه عن داود وسليمان عليهما السلام أنهما حكما في الحرث وخص أحدهما بالعلم والحكم مع ثنائه على كل منهما بالعلم والحكم والعلماء ورثة الأنبياء فإذا فهم أحدهم من المسألة ما لم يفهمه الآخر لم يكن بذلك ملومًا، ولا مانعًا لما عرف من علمه ودينه، وإن كان مع العلم والحكم يكون إثمًا وظلمًا والإصرار عليه فسقًا بل متى علم تحريمه ضرورة كان تحليله كفرًا، فالبغي هو من هذا الباب. أما إذا كان الباغي مجتهدًا ومتأولاً ولم يتبين له أنه باغ، بل اعتقد أنه على الحق، وإن كان مخطئًا في اعتقاده لم تكن تسميته باغيًا موجبة لإثمه فضلاً عن أن توجب فسقًا، والذين يقولون بقتال المتأولين يقولون: مع الأمر بقتالهم قتالنا لهم لدفع ضرر بغيهم لا عقوبة لهم، بل للمنع من العدوان، ويقولون: إنهم باقون على العدالة لا يفسقون، ويقولون: هم كغير المكلف، كما يمنع الصبي والمجنون والناسي والمغمى عليه والنائم من العدوان ألاَّ يصدر منهم، بل تمنع البهائم عن العدوان، ويجب على من قتل مؤمنًا خطأً الدية بنص القرآن مع أنه لا إثم عليه في ذلك، وهكذا من رفع إلى الإمام من أهل الحدود وتاب بعد القدرة فأقام عليه الحد، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، والباغي المتأول يجلد عند مالك والشافعي وأحمد ونظائره متعددة.

(ثم بتقدير أن يكون البغي بغير تأويل يكون ذنبًا، والذنوب تزول عقوبتها بأسباب متعددة: بالحسنات الماحية، والمصائب المكفرة وغير ذلك)[1].

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشافعي: (إذا كانت لأهل البغي جماعة تكبر ويمتنع مثلها بموضعها الذي هي فيه بعض الامتناع حتى يعرف أن مثلها

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٧٤ ـ ٧٦).

لا ينال إلاَّ حتى تكثر نكايته، واعتقدت ونصبت إمامًا، وأظهرت حكمًا، وامتنعت من حكم الإمام العادل، فيناظرهم الإمام، ويبعث إليهم إلاَّ أن يمتنعوا من المناظرة فيقاتلوا حتى يفيئوا إلى أمر الله)[١].

ودعوة البغاة ومناصحتهم ليست واجبة في نظر الأحناف وعندهم أن الإمام لو قاتلهم قبل ذلك فلا بأس؛ لأن الدعوة قد بلغتهم لكونهم في دار الإسلام، ومن المسلمين أيضًا، ولكونهم قد علموا ما يقاتلون عليه فحالهم في ذلك كالمرتدين وأهل الحرب الذين بلغتهم الدعوة[٢].

ويقول صاحب «الدر المختار»: (إن دعوة البغاة إلى الطاعة وكشف شبههم إنما هو بطريق الاستحباب فإن تحيزوا مجتمعين حل لنا قتالهم بدءًا حتى نفرق جمعهم إذ الحكم يدار على دليله وهو الاجتماع والامتناع، وهذا هو المذهب عند الحنفية؛ ولأنه لو انتظر حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع، فيدار على الدليل ضرورة دفع شرهم)[٣].

ويستدل القائلون بوجوب المناظرة وألاَّ يبدؤا بالقتال حتى يبدؤوهم بالأدلة التالية:

أولاً: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ﴾ الآية، فلم يأمر الله سبحانه وتعالى بقتال الفئة الباغية ابتداءً، والاقتتال ابتداءً ليس مأمورًا به، فالبغاة لا يبدؤون بقتالهم حتى يقاتلوا بخلاف الخوارج، فإنهم يقاتلون ابتداء[٤].

---

(١) انظر: كتاب «الأم»: (٧/ ٢٥٦، وما بعدها).

(٢) انظر: «بدائع الصنائع»: (٩/ ٤٣٩٧)، و«المبسوط»: (١٠/ ١٣٨)، و«تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق»: (٣/ ٢٩٣، ٢٩٤)، و«الفتاوى الهندية»: (٢/ ٢١١).

(٣) انظر: «الدر المختار»: (٤/ ٢٦٤)، و«تبيين الحقائق»: (٣/ ٢٩٣).

(٤) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٨٠ ـ ٨١).

ثانيًا: ما رواه البيهقي في «سننه الكبرى» في خصائص علي - رضي الله عنه - قال ابن عباس: لما خرجت الحرورية اعتزلوا في دار وكانوا ستة آلاف فقلت لعليٍّ: يا أمير المؤمنين، أبرز بالصلاة، لعلي أكلم هؤلاء القوم. قال: إني أخافهم عليك. قلت: كلا. فلبست ثيابي ومضيت إليهم حتى دخلت عليهم في دار وهم مجتمعون فيها. فقالوا: مرحبًا بك يا ابن عباس ما جاء بك. قلت: أتيتكم من عند أصحاب النبي ﷺ المهاجرين والأنصار، من عند ابن عم النبي ﷺ وصهره، وعليهم نزل القرآن وهم أعرف بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد. جئت لأبلغكم ما يقولون، وأبلغهم ما تقولون فانتحى لي نفر منهم. قلت: هاتوا ما نقمتم على أصحاب رسول الله ﷺ وابن عمه وختنه وأول من آمن به. قالوا: ثلاث. قلت: ما هي؟! قالوا: إنه حكم الرجال في دين الله. وأما الثانية: فإنه قاتل ولم يسب ولم يغنم. فإن كانوا كفارًا فقد حلت لنا نساؤهم وأموالهم وإن كانوا مؤمنين فقد حرمت علينا دماؤهم. قلت هذه أخرى. قالوا: وأما الثالثة: فإنه محا نفسه من أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فإنه يكون أمير الكافرين. قلت: هل عندكم شيء غير هذا؟ قالوا: حسبنا هذا. قلت لهم: أرأيتم إن قرأت عليكم من كتاب الله وحدثتكم من سنة نبيه ﷺ ما يرد قولكم هذا ترجعون؟ قالوا: اللهم نعم. قلت: أما قولكم إنه حكم الرجال في دين الله، فأنا أقرأ عليكم أن قد صير الله حكمه إلى الرجال في أرنب ثمنه ربع درهم. قال الله تعالى: ﴿ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ إلى قوله: ﴿ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾[1]. وقال في المرأة وزوجها: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٥.

﴿حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾(١) أنشدكم الله، أحكم الرجال في حق دمائهم وأنفسهم وإصلاح ذات بينهم أحق أم في ثمن ربع درهم؟. قالوا: اللهم بل في حق دمائهم وإصلاح ذات بينهم. قلت: أخرجت من هذه. قالوا: اللهم نعم. قلت: وأما قولكم إنه قاتل ولم يسب ولم يغنم. أتسبون أُمكم عائشة فتستحلون منها ما تستحلون من غيرها، وهي أُمكم، ولئن فعلتم لقد كفرتم. قال الله تعالى: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾(٢) فأنتم بين ضلالتين فأتوا منهما بمخرج. أخرجت من هذه الأخرى. قالوا: اللهم نعم. قلت: وأما قولكم إنه محا نفسه من أمير المؤمنين فإن رسول الله ﷺ دعا قريشًا يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتابًا فقال: اكتب ما قاضى عليه محمد رسول الله ﷺ فقالوا: والله لو كنّا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، ولكن اكتب: محمد بن عبد الله. فقال: والله إني لرسول الله وإن كذبتموني. يا علي: اكتب محمد بن عبد الله. فرسول الله ﷺ خير من علي، وقد محا نفسه ولم يكن محوه ذلك محوًا من النبوة أخرجت من هذه الأخرى. قالوا: اللهم نعم. فرجع منهم ألفان. وبقي سائرهم. فقتلوا على ضلالَتهم ـ قتلهم المهاجرون والأنصار(٣).

---

(١) سورة النساء، الآية: ٣٥.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

(٣) روى هذا الحديث البيهقي من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وهو المذكور بنصه هنا. ورواه عبد الرزاق في «مصنفه» في أواخر القصاص، وقال في آخره: (فرجع منهم عشرون ألفا، وبقي منهم أربعة آلاف فقتلوا على ضلالتهم)، ورواه الطبراني في «معجمه» من طريق عبد الرزاق. ورواه أحمد في «مسنده» من طريق آخر. =

ثالثًا: أن المقصود ربما يحصل من غير قتال وذلك بالوعد والإنذار والترغيب والترهيب، فينبغي أن يقدم ذلك على القتال؛ لأن المقصود كف شرهم ومنع أذاهم، وليس المقصود قتلهم وهذا ما ذهب إليه الإمام أحمد والشافعي ومالك وأكثر أهل العلم[1].

* **الرأي المختار:**

والذي نختاره في هذا المقام أن يسار في أمر البغاة بسيرة علي - رضي الله عنه - مع الخارجين عليه، وذلك بأن يبتدئ ولي الأمر بمناصحتهم ووعظهم ومناظرتهم، فإن ذكروا مظلمة أزالها، وإن ذكروا شبهة كشفها، فإن امتنعوا بعد ذلك، أو لم يقبلوا المناصحة والمناظرة، والوعظ والتوجيه ابتداءً وأصروا على غيهم، فحينئذ يجب على ولي الأمر، وعلى المسلمين قتالهم لكف شرهم حتى يعودوا إلى الحق ويدخلوا في طاعة الإمام، ولا يمكنوا من شق عصا المسلمين، وتفريق كلمة الأُمة على أن قتالهم بعد أن يبدأوا هم بالقتال، وهذا هو ما تطمئن إليه النفس وتؤيده الأدلة، وهو ما سلكه رابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وأقره عليه المهاجرون والأنصار، وبه قال الإمام أحمد ومالك والشافعي وجماهير العلماء وقرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وبالله التوفيق.

= انظر: «نصب الراية»: (٣/ ٤٦١، ٤٦٢)، وانظر: «الدراية»: (٢/ ١٣٨)، وانظر: «تلخيص الحبير»: (٤/ ٤٧)، وانظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٥٩، و«المغني والشرح الكبير»: (١٠/ ٥٣)، وانظر: «الأم»: ص٢٥٦.

(١) انظر: «المجموع»: (١٧/ ٥٢٤)، و«فتح القدير»: (٤/ ٤١٠ - ٤١١).

* **المطلب الرابع: في حكم بيع السلاح في الفتنة:**

أولاً: يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: إن بيع ما يعين على المحرمات كالخيل والسلاح لمن يقاتل به قتالاً محرمًا فهذا لا يجوز(١). واستدل بالآية الكريمة: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾(٢). كما أنه لا يجوز لأحد أن يشتري عينًا ليعصي الله بها مثل أن يشتري عصيرًا ليعمله خمرًا، أو يشتري سلاحًا ليقاتل المسلمين. وقال أيضًا: إذا أعان الرجل على معصية الله كان آثمًا لأنه أعان على الإثم والعدوان(٣).

ثانيًا: ذكر صاحب «المغني» أنه لا يجوز بيع السلاح في الفتنة ولا لأهل الحرب أو قطاع الطريق لقول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا﴾، ومثله بيع الأَمة للغناء أو إجارتها لذلك فكل ذلك حرام والعقد فيها باطل(٤).

ثالثاً: ويقول ابن قيم الجوزية رحمه الله: (قال الإمام أحمد رحمه الله: نهى رسول الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة، ولا ريب أن هذا سد لذريعة الإعانة على المعصية، ويلزم من لم يسد الذرائع أن يجوز البيع كما صرحوا به، ومن المعلوم أن هذا البيع يتضمن الإعانة على الإثم والعدوان، وفي معنى هذا كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية الله كبيع السلاح للكفار

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٩/ ٢٧٥، ٣٣٢) و(٢٢/ ١٤١).
(٢) سورة المائدة، الآية: ٢.
(٣) «مجموع الفتاوى»: (٢٩/ ٢٧٥، ٣٣٢) و(٢٢/ ١٤١).
(٤) انظر: «المغني»: (٤/ ٤٠، ٤١).

والبغاة وقطاع الطرق، وبيع الرقيق لمن يفسق به أو يآجره على ذلك، أو إجارته لمن يعصي الله عليه ونحو ذلك مما هو إعانة على ما يبغض الله ويسخطه، ومن هذا عصر العنب لمن يتخذه خمرًا وقد لعنه رسول الله ﷺ هو والمعتصر معًا، ويلزم من لم يسد الذرائع ألاَّ يلعن العاصر وأن يجوز له أن يعصر العنب لكل أحد ويقول: القصد غير معتبر في العقد، والذرائع غير معتبرة، ونحن مطالبون في الظواهر والله يتولى السرائر، وقد صرحوا بهذا ولا ريب في التنافي بين هذا وبين سنة رسول الله ﷺ)[١].

رابعًا: يقول الدسوقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا المعنى: إن بيع الجارية لأهل الفساد أو بيع أرض ليتخذ كنيسة أو خمارة، والخشبة لمن يتخذها صليبًا، والعنب لمن يعصره خمرًا، والنحاس لمن يتخذه ناقوسًا، كل ذلك لا يجوز وفيه إعانة على المعصية حتى إنه نقل عن الشاطبي أن بيع الشمع للحربيين ممنوع إذا كانوا يستعينون به على إضرار المسلمين، فإن كان لأعيادهم فمكروه[٢].

خامسًا: يرى بعض العلماء عدم الالتفات إلى النوايا والمقصود، والنظر إلى المعقود عليه في ذاته، فإن كان مالاً مباحًا، كان العقد عليه جائزًا، بصرف النظر عن مقصود من تعاقد على شرائه أو إجارته من استعماله في وجوه محرمة أو غير مشروعة. ومن ذهب هذا المذهب بعض الشافعية[٣]، ويلزم من هذا جواز بيع السلاح في أيام الفتنة من أهل البغي وغيرهم.

---

(١) «أعلام الموقعين»: (٣/ ١٥٨).

(٢) انظر: «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير» للدردير: (٣/ ٦).

(٣) انظر: «أعلام الموقعين»: (٣/ ١٩٩).

وقد خالف في ذلك متأخرو الشافعية حيث قالوا بما قال به الجمهور، فقد ورد في «مغني المحتاج» أن كل تصرف يفضي إلى معصية لا يجوز، وذلك مثل بيع السلاح من البغاة وقطاع الطريق ونحوهما[١]. وفي هذا المعنى يقول الشوكاني: (باب تحريم العصير ممن يتخذه خمرًا وكل بيع أعان على معصية)[٢].

سادسًا: يرى الحنفية أن بيع السلاح في أيام الفتنة من أهل البغي مكروه كراهة تحريمية لا يحل الإقدام عليه، ومرتكبه آثم وعاص بذلك الفعل، أما العقد في ذاته فيعتبر صحيحًا، قال في «تبيين الحقائق»: إنه يكره بيع السلاح من أهل الفتنة لأنه إعانة على المعصية قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾[٣] ولأن الواجب قلع سلاحهم بما أمكن حتى لا يستعملوه في الفتنة فالمنع أولى وإن لم يدر أنه من أهل الفتنة فلا يكره البيع له لأن الغلبة في دار الإسلام لأهل الصلاح وعلى الغالب تبنى الأحكام دون النادر، وإنما يكره بيع نفس السلاح لأن المعصية تقع بعينها[٤].

وقال في «فتح القدير»: إنه يكره بيع السلاح من أهل الفتنة وفي عسكرهم لأنه إعانة على المعصية. ثم قال: إنه لا بأس من بيع السلاح بالمصر من أهل المصر ومن لم يعرف من أهل الفتنة لأن الغلبة في الأمصار

---

(١) انظر: «مغني المحتاج»: (٢/ ٣٨).

(٢) «نيل الأوطار»: (٥/ ١٧٤).

(٣) سورة المائدة، الآية: ٢.

(٤) انظر: «تبيين الحقائق» للزيلعي: (٣/ ٢٩٦)، و«بدائع الصنائع»: (٩/ ٤٤٠١)، و«البحر الرائق» لابن نجيم: (٥/ ١٥٤).

لأهل الصلاح وكراهة بيع نفس السلاح لأنه مما يقاتل بعينه[١].

وقال في «الدر المختار»: إنه يكره بيع السلاح من أهل الفتنة سواء كانوا بغاة أو قطاع طريق أو لصوصًا إن لم يعلم البائع أن المشتري هو من أهل الفتنة والكراهة تحريمية لأنهم عللوا عدم جواز بيع السلاح من أهل الفتنة بالإعانة على المعصية حيث قالوا: لأنه إعانة على المعصية، وقد فرق الحنفية بين بيع السلاح نفسه وبين بيع ما يتخذ منه السلاح كالحديد ونحوه، وعندهم أن ما لا يقاتل به إلا بعد صناعته لا يكره بيعه، وفي هذا المعنى يقول صاحب «تبيين الحقائق»: (إنه لا يكره بيع ما لا يقاتل به إلاَّ بصنعه كالحديد لأن المعصية لا تقع بعينها ثم ضرب لذلك مثلاً فقال: ألا ترى أن العصير الذي يتخذ منه الخمر والخشب الذي يتخذ منه المعازف لا يكره بيعه؛ لأنه لا معصية في عينها وكذا لا يكره بيع الجارية المغنية والكبش النطوح والديك المقاتل والحمامة الطيارة لأنه ليس عينها منكرًا، وإنما المنكر في استعماله المحظور، ويفرق بين بيع الحربيين والبغاة في هذا المقام فيقول: بيع ما يتخذ منه السلاح كالحديد لا يجوز من أهل الحرب أما من أهل البغي فيجوز، والفرق أن أهل البغي لا يتفرغون لاستعمال الحديد سلاحًا لأن فسادهم على شرف الزوال بالتوبة أو بتفريق جمعهم بخلاف أهل الحرب)[٢].

---

(١) انظر: «فتح القدير»: (٤/ ٤١٥).

(٢) انظر: «تبيين الحقائق»: (٣/ ٢٩٧)، و«بدائع الصنائع»: (٩/ ٤٤٠١).

* **الـــرأي المخـــتار:**

باستعراض ما سبق من أقوال العلماء يتبين أن الأخذ بالأحوط في مثل هذه الأُمور هو الأولى، فينبغي منع الاتجار بالسلاح سواء في أوقات الفتنة أو في بقية الأوقات التي يخشى فيها من قيام الفتنة؛ لأن مصلحة المسلمين مقدمة على المصالح الخاصة، وأما بيع الأشياء التي تقبل التصنيع فإن تبين أن شراءها يقصد منه صناعة أُمور ضارة بالمسلمين سواء كانت أسلحة يقاتلون بها أو صناعة مشروبات محرمة أو غيرها فينبغي المنع حينئذ لئلا يكون في ذلك إعانة على المعصية وتعاون على الإثم والعدوان، وإذا لم يظهر أن تصنيع تلك المواد محذور فالأصل في العقود الإباحة ولا يحظر منها شيء إلاَّ بدليل هذا ما ظهر لنا، وبالله التوفيق.

* **المطلب الخامس**: ويشتمل على تنبيهات:

- **التبيه الأول:**

يفرق العلماء بين قتال أهل البغي وقتال المشركين والمرتدين، كما يفرقون بين قتال أهل البغي وبين قتال قطاع الطريق، وفي هذا المعنى يذكر الماوردي أن قتال أهل البغي مخالف لقتال المشركين والمرتدين من ثمانية أوجه ذكرها جميعها في كتابه «الأحكام السلطانية»[1]، ويذكر القاضي أبو يعلى أن قتال قطاع الطريق مخالف لقتال أهل البغي من خمسة أوجه وقد ذكرها جميعها في كتابه «الأحكام السلطانية»[2].

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» له: ص٦٠.

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٥٨.

وسنذكر فيما يلي هذه الفروق كما أوردها أبو الحسن الماوردي الشافعي :

١ ـ أن يقصد بقتال البغاة ردعهم ولا يتعمد فيه قتلهم ويجوز أن يتعمد قتل المشركين والمرتدين.

٢ ـ أن يقاتل البغاة مقبلين ويكف عنهم مدبرين، ويجوز قتال أهل الحرب والرِّدة مقبلين ومدبرين.

٣ ـ ألاَّ يجهز على جريحهم، ويجوز الإجهاز على جرحى المشركين والمرتدين.

٤ ـ ألاَّ يقتل أسراهم وإن جاز قتل أسرى المشركين والمرتدين فمن أمنت رجعته إلى القتال أطلق ومن لم يؤمن منه الرجعة حبس إلى انجلاء الحرب ثم يطلق.

٥ ـ لا تغنم أموالهم ولا تسبى ذراريهم، ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «منعت دار الإسلام ما فيها وأباحت دار الشرك ما فيها».

٦ ـ لا يستعان على قتالهم بمشرك معاهد ولا ذمي، وقد منع الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ ذلك في قتال أهل الحرب فأولى في قتال البغاة.

٧ ـ ألاَّ يهادنهم إلى مدة ولا يوادعهم على مال، فإن هادنهم إلى مدة لم يلزمه وإن ضعف عن قتالهم انتظر بهم القوة عليهم.

٨ ـ ألاَّ ينصب عليهم العرادات ولا يحرق عليهم المساكن ولا يقطع عليهم النخيل والأشجار؛ لأن دار الإسلام تمنع ما فيها وإن بغى أهلها، فإن أحاطوا بأهل العدل وخافوا منهم الاصطدام جاز لهم الدفاع عن أنفسهم ما استطاعوا وبأي وسيلة فإن المسلم إذا أُريدت نفسه جاز له الدفع عنها بقتل من أرادها إذا كان لا يندفع بغير القتل[1].

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٦٠ ـ ٦١.

أما الفروق التي أشار إليها القاضي أبو يعلى ففيما يلي بيانها[١]:

١ ـ يجوز قتال قطاع الطريق مقبلين ومدبرين لاستيفاء الحقوق منهم، ولا يجوز اتباع من وليّ من أهل البغي.

٢ ـ أنه يجوز أن يتعمد في الحرب قتل من قتل منهم ولا يجوز أن يتعمد قتل أهل البغي.

٣ ـ إنهم يؤاخذون بما استهلكوه من مال ودم في الحرب وغيرها بخلاف أهل البغي.

٤ ـ يجوز حبس من أُسر منهم وإن لم يجز حبس أحد من أهل البغي.

٥ ـ أن ما اجتبوه من خراج وأخذوه من صدقات فهو كالمأخوذ غصبًا لا يسقط عن أهل الخراج والصدقات حقًّا بخلاف أهل البغي.

وفي نظرنا أن ما أشار إليه القاضي أبو يعلى من عدم جواز حبس أحد من أهل البغي غير مسلم به، حيث إنه يجب إذا وقع في الأسر أحد منهم ألاَّ يخلى سبيله وأن يحبس حيث لا يؤمن منه الرجعة إلى أهل البغي، وحتى تنجلي الغمة وتزول الفتنة وتستقر الأحوال، وهذا ما تقتضيه مصلحة الأمة وتستدعيه براءة الذمة.

ـ التنبيه الثاني:

ما أتلفه أهل البغي المتأولون على أهل العدل في النفوس والأموال يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه على روايتين[٢]:

إحداهما: يضمنونه جعلاً لهم كالمحاربين وكقتال العصبية الذي لا تأويل فيه وهذا نظير من يجعل العقود والقبوض المتأول فيها بمنزلة ما لا تأويل فيه.

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٥٨.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٣٣٤)، و(٢٢/ ٣١ ـ ١٤).

والثانية: لا يضمنون وعلى هذا اتفق السلف كما قال الزهري وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون فأجمعوا أن كل دم أو مال أو فرج أصيب بتأويل القرآن فهو هدر، وقال في موضع آخر: (وكذلك قتال البغاة المتأولين حيث أمر الله بقتالهم إذا قاتلهم أهل العدل، فأصابوا من أهل العدل نفوسًا وأموالاً لم تكن مضمونة عند جماهير العلماء كأبي حنيفة ومالك والشافعي في أحد قوليه وهذا ظاهر مذهب أحمد).

وترى الشيعة الإمامية أن الضمان على الباغي لعموم الأدلة وهو رواية أخرى عن الشافعي والشيعة الزيدية[١].

ويرى ابن حزم أن البغاة على ثلاثة أصناف: (صنف تأولوا تأويلاً يخفى وجهه على كثير من أهل العلم كمن تعلق بآية خصتها أخرى أو بحديث قد خصه آخر أو نسخه آخر فهؤلاء حكمهم حكم الحاكم المجتهد يخطئ فيقتل مجتهدًا أو يتلف مالاً مجتهدًا أو يقضي في فرج خطئًا مجتهدًا ولم تقم عليه الحجة في ذلك ففي الدم دية على بيت المال لا على الباغي ولا على عاقلته، ويضمن المال كل من أتلفه ونسخ كل ما حكموا به ولا حد عليه في وطء فرج جهل تحريمه . . . وهكذا من تأول تأويلاً خرق به الإجماع بجهالة ولم تقم عليه الحجة ولا بلغته.

وأما من تأول تأويلاً فاسدًا لا يعذر فيه، لكن خرق الإجماع ولم يتعلق بقرآن ولا سنة، ولا قامت عليه الحجة وفهمها، وتأول تأويلاً يسوغ وقامت عليه الحجة، وعندئذ فعلى من قتل هكذا القود في النفس فما دونها، والحد فيما أصاب بوطء حرام وضمان ما استهلك من مال، وهكذا من قام

---

(١) انظر: «البحر الزخار» لابن المرتضى: (٦/ ٤١٧)، و«مغني المحتاج» للخطيب: (٤/ ١٢٥)، و«الخلاف» للطوسي: (٢/ ٤٢٦).

في طلب دنيا مجردًا بلا تأويل، ولا يعذر هذا أصلاً لأنه عامد لما يدري أنه حرام)[١].

وتحصل مما تقدم أن الأقوال في هذه المسألة ثلاثة:

القول الأول: للجمهور وهم القائلون بعدم الضمان.

والقول الثاني: للشيعة الإمامية، ومن وافقهم، وهم القائلون بالضمان.

والقول الثالث: لأهل الظاهر وهو أن يكون حكم الباغي المتأول تأويلاً سائغًا كحكم المجتهد المخطئ.

والذي نرجحه هو رأي الجمهور ويؤيده ما رواه الزهري كما تقدم، وما رُوي عن سعيد بن المسيب أنه قال: (إذا التقت الفئتان فما كان بينهما من دم أو جراحة فهو هدر)؛ ولأن في رأيهم حسمًا لهذه القضية، وإزالة لجذورها، وفيه ترغيب للبغاة للعودة والاستسلام، أما ما أتلفوه قبل الحرب أو بعدها فإنهم يضمنونه بلا خلاف يذكر بين الفقهاء.

- التنبيه الثالث:

أن منهزم البغاة إن كان قد انهزم بنية التوبة عن المقاتلة المحرمة فإن الله يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات، ولا يحكم له بالنار. وأما إن كان انهزامه عجزًا فقط ولو قدر على خصمه لقتله فهو في النار كما قال النبي ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار». قيل: يا رسول الله، هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «إنه أراد قتل صاحبه»، فإذا كان المقتول في النار لأنه أراد قتل صاحبه فالمنهزم بطريق الأولى لأنهما اشتركا في الإرادة والفعل، والمقتول أصابه من الضرر ما لم يصب

---

(١) انظر: «المحلى» لابن حزم: (١٢/ ٥١٣ ـ ٥١٤).

المهزوم. ثم إذا لم تكن هذه المصيبة مكفرة لإثم المقاتلة فلئلا تكون مصيبة الهزيمة مكفرة أولى. ثم إن منهزم البغاة يقتل عند طائفة من الفقهاء إذا كان له طائفة يأوي إليها، فيخاف عوده، بخلاف المثخن بالجرح منهم فإنه لا يقتل وسببه أن هذا انكف شره والمنهزم لم ينكف شره[١].

وقال شيخ الإسلام في موضع آخر: (إنهم إذا انهزموا: لا يسبى لهم ذرية ولا يغنم لهم مال ولا يجهز لهم جريح ولا يقتل لهم أسير)[٢].

أما لو ترك أهل البغي القتال لأي سبب من الأسباب كالرجوع إلى الطاعة أو بإلقاء السلاح أو بالتحيز إلى فئة أو إلى غير فئة أو لسبب العجز لوجود جراح أو مرض أو أسر، فللعلماء في ذلك أقوال:

أولاً: يرى بعض علماء الحنابلة أنه يحرم قتلهم، واتباع مدبرهم، ويستدلون على ذلك بما رُوي عن علي - رضي الله عنه - أنه قال يوم الجمل: لا يذفف على جريح ولا يهتك ستر، ولا يفتح باب، ومن أغلق بابه فهو آمن، ولا يتبع مدبر[٣]، وقد رُوي نحو ذلك عن عمار - رضي الله عنه -، وما رُوي عن علي - رضي الله عنه - أنه ودى قومًا من بيت مال المسلمين قتلوا مدبرين.

وقالوا: إن المقصود من قتال البغاة دفعهم وكفهم وقد حصل ذلك فلم يجز قتلهم كالصائل، قال في «الإنصاف»: (إنه لا يتبع مدبرهم على الصحيح من المذهب مطلقًا، وقيل في آخر القتال، ثم قال: ويتوجه أن

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٥٢).

(٢) «مجموع الفتاوى»: (٤/ ٤٥٢).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة، والحاكم، والبيهقي. انظر: «تلخيص الحبير»: (٤/ ٤٨)، و«نصب الراية»: (٣/ ٤٦٣)، و«الدراية»: (٢/ ١٣٨).

يقال إن خيف من اجتماعهم ورجوعهم تبعهم فإن قتل مدبرهم أو جريحهم هل يقاد به أم لا؟ وجهان: أحدهما القول بالقود. والوجه الثاني: أنه لا يقاد به، وهو الصواب لاختلاف العلماء في ذلك فأنتج شبهة تمنع القود، ولكن يضمنه بالدية لأنه معصوم، والمدبر هو من انكسرت شوكته لا المتحرف إلى موضع)[١].

وعند الشافعي[٢] إذا ترك البغاة القتال وهزموا فقد فاءوا والفيئة الرجوع عن القتال بالهزيمة أو الترك للقتال فإذا فاءوا حرم قتالهم لأنه أمر أن يقاتل وإنما يقاتل من يقاتل، فإذا لم يقاتل حرم بالإسلام أن يقاتل. قال تعالى: ﴿فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى﴾ فأما من لم يقاتل فإنما يقال اقتلوه لا قاتلوه وهو بهذا يوافق المشهور من مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وإن كان الشافعية يفرقون بين انهزام أهل البغي إلى غير فئة وبين انهزامهم إلى فئة.

فعند الشافعية أن انهزام أهل البغي إلى غير فئة يمنع اتباعهم، ويمنع الإجهاز على جريحهم، أما إذا انهزموا إلى فئة ومدد ليستغيثوا بهم ففيه روايتان:

إحداهما: يتبعون ويقتلون لأنهم إذا لم يتبعوا لم يؤمن أن يعودوا على أهل العدل فيقاتلونهم ويظفرون بهم.

الثانية: أنهم لا يجوز أن يتبعوا ويقاتلوا لعموم الخبر؛ ولأن دفعهم قد حصل ولأن قتالهم للدفع والرد إلى الطاعة دون القتل فلا يجوز فيه القصد إلى القتل، قال الشربيني في «مغني المحتاج»: إنه لا يقاتل مدبرو البغاة

---

(١) «الإنصاف»: (١٠/ ٣١٤)، و«كشاف القناع»: (٦/ ١٣٣)، و«الفروع»: (٦/ ١٥٤، ١٥٥)، و«مطالب أولي النهى»: (٦/ ٢٦٩).

(٢) انظر: «الأم» للشافعي: (٧/ ٢٥٦، ٢٥٧).

ولا مثخنهم، ولا أسيرهم، ولا من ألقى سلاحه وأعرض عن القتال، ثم قال: إنه يستثنى من إطلاق النووي صاحب متن «المنهاج» (المدبر) يستثنى منه المتحرف للقتال أو المتحيز إلى فئة قريبة فيقاتلان بخلاف المتحيز إلى فئة بعيدة. وقال أيضًا: إذا انهزموا مجتمعين تحت راية زعيمهم فإنهم يقاتلون حتى يرجعوا إلى الطاعة أو يتبددوا ولا قصاص على قاتل مدبرهم وجريحهم على الأصح(١).

وذهب السرخسي في «المبسوط»، والكمال في «الفتح»، وابن عابدين في «حاشيته» إلى أنه إذا حمل العادل على الباغي في المحاربة فقال الباغي تبت وألقى السلاح كف عنه لأنه إنما يقاتله ليتوب، وقد حصل المقصود فهو كالحربي إذا أسلم، ولأنه يقاتله دفعًا لبغيه وقتاله، وقد اندفع ذلك حين ألقى السلاح(٢).

وذهب الكاساني في «بدائع الصنائع» والزيلعي في «تبيين الحقائق» إلى أنه إذا كان للبغاة حال انهزامهم فئة أجهز على جريحهم حتى يتم قتله، واتبع موليهم لقتله أو أسره كي لا يلحق هو أو الجريح بفئته لأن المقصود من قتاله دفع شرهم وذلك لا يتم إلاَّ بالإجهاز على الجريح، وقتل المولى، أو أسره؛ لأنهم يرجعون إلى جماعتهم فيعودون حربًا علينا قال تعالى: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي﴾ وفي قتل الجريح كسر شوكة أصحابه وإن لم تكن لهم فئة يلحقون بها لا يجهز على جريحهم ولا يتبع موليهم لما روى عن مروان بن الحكم أنه قال: صرخ صارخ لعلي يوم الجمل: (لا يقتلن مدبر ولا يذفف

(١) انظر: «مغني المحتاج»: (٤/ ١٢٧).

(٢) انظر: «المبسوط»: (١٠/ ١٣٣)، و«فتح القدير»: (٤/ ٤١٦)، و«حاشية ابن عابدين»: (٤/ ٢٦٦).

على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن ومن ألقى السلاح فهو آمن) رواه سعيد بن منصور[(١)]، ويوم الجمل لم تكن لهم فئة؛ لأن قتلهم كان لدفع شرهم، وقد اندفع فلا حاجة إليه[(٢)].

وعند المالكية أنه إن حصل الأمن للإمام وللناس بسبب ظهورنا عليهم وانهزامهم لم يتبع منهزمهم ولم يذفف على جريحهم وإن خيف منهم اتبع منهزمهم وذفف على جريحهم[(٣)].

وعند ابن حزم أن القول في الإجهاز على الجريح من البغاة كالقول في الأسرى سواء بسواء؛ لأن الجريح إن قدر عليه فهو أسير، وإن لم يقدر عليه وكان ممتنعًا فهو باغ كسائر البغاة، ومن ألقى السلاح فهو آمن كالمأسور للقدرة عليه، وليمكن إجراء الصلح بينه وبين المبغي عليه بالعدل، ويجب أن نمنعه من البغي بأن نمسكه ولا ندعه يقاتل وكذلك الجريح إذا قدرنا عليه، ونص الآية يقتضي تحريم دم الأسير ومن قدر عليه؛ لأن في الآية إيجاب الإصلاح بينهما ـ أي: بين الباغي والمبغي عليه ـ ولا يجوز أن يصلح بين حي وميت، وإنما يصلح بين حيين فصح تحريم دم الأسير، ومن قدر عليه من أهل البغي بيقين. وأما اتباع مدبرهم فإن كانوا تاركين للقتال جملة منصرفين إلى بيوتهم فلا يحل اتباعهم أصلاً وإن كانوا منحازين إلى فئة أو لائذين بمعقل يمتنعون فيه أو زائلين عن الغالبين لهم من أهل العدل إلى مكان يأمنون فيه لمجيء الليل، أو يبعد الشقة، ثم يعودون إلى حالهم

---

(١) انظر: الشوكاني «نيل الأوطار»: (٧/ ١٩١).

(٢) انظر: «بدائع الصنائع» للكاساني: (٩/ ٤٣٩٨)، وانظر: «تبيين الحقائق»: (٣/ ٢٩٥)، وانظر: «الدر المختار»: (٤/ ٢٦٥)، و«المبسوط»: (١٠/ ١٢٦).

(٣) انظر: «الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل»: (٤/ ٢٦٦).

فيتبعون وهو نص القرآن؛ لأن الله تعالى افترض علينا قتالهم حتى يفيئوا إلى أمر الله تعالى، فإذا فاءوا حرم علينا قتلهم وقتالهم، فهم إذا أدبروا تاركين لبغيهم راجعين إلى منازلهم أو متفرقين عما هم عليه فبتركهم البغي صاروا فايئين إلى أمر الله، فإذا فاءوا حرم علينا قتلهم وقتالهم، وإذا حرم قتلهم فلا وجه لاتباعهم[١].

* **الرأي المختار:**

والذي يترجح لدي أنهم إذا انهزموا لا يسبى لهم ذرية، ولا يغنم لهم مال، ولا يجهز لهم على جريح، ولا يقتل لهم أسير[٢].

وسواء في ذلك أن يكونوا منهزمين أو يكونوا تركوا القتال لأي سبب من الأسباب كالرجوع إلى الطاعة إذ المهم أن يفيئوا وهذا هو المشهور من مذهب أحمد وهو المروي عن علي ـ رضي الله عنه ـ في وقعة الجمل حيث قال: «لا يذفف على جريح، ولا يهتك ستر، ولا يفتح باب، ومن أغلق بابه فهو آمن، ولا يتبع مدبر» وقد رُوي ذلك عن عمار ـ رضي الله عنه ـ على أن يراعى في ذلك مصلحة المسلمين والأمن من شر البغاة. أما إذا لم يؤمن شرهم وظهرت أدلة واضحة على تحيزهم إلى فئة متحفزين للانقضاض على المسلمين فلولي الأمر اتخاذ ما يضمن جمع الكلمة، ومنع شق العصا بكل وسيلة ممكنة متمشية مع قواعد الشريعة ومقاصدها.

* * *

---

(١) انظر: «المحلى»: (١٢/ ٥٠٤، وما بعدها).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٥٢).

* المبحث الثاني: عن عزل الإمام:

يقول بعض العلماء الذين تطرقوا إلى مباحث عزل الإمام، وقالوا به بصفة عامة أن من يقوم بمنصب الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية شخص أسندت إليه الأُمة تدبير شئونها وفق ما تقتضيه الشريعة، وهذا الشخص غير معصوم عن الخطأ ولا متجرد عن النقائض، فإذا لم يقم بما أراده الله في شريعته من مقاصد لخلقه دنيا وأخرى فإن للأُمة حينئذ عزله وإقامة غيره مقامه إذا اقتضى الأمر ذلك. وفي هذا المعنى يقول الماوردي: (والذي يتغير به حاله ـ أي: الإمام ـ فيخرج عن الإمامة شيئان: أحدهما: جرح في عدالته. والثاني: نقص في بدنه)[١].

ويقول القاضي أبو يعلى في الإمام أيضًا: (فإن حدث به ما يمنعه من النظر في المصالح وما نصب له أوجب ذلك خلعه)[٢].

ويقول ابن حزم الظاهري في الإمام: (فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات ولم يراجع وجب خلعه)[٣].

ويقول محمد رشيد رضا: (الحكم في الإسلام للأُمة وشكله شورى ورئيسه الإمام أو الخليفة منفذ لشرعه والأُمة هي التي تملك نصبه وعزله)[٤].

وهذه العبارات العامة المطلقة وما يماثلها في مجموعها تقرر مشروعية العزل من حيث المبدأ، وأن للأُمة الحق في مباشرته عند قيام المقتضي

---

(١) «الأحكام السلطانية»: ص١٧.

(٢) «المعتمد ضمن نصوص الفكر السياسي» ليوسف أيبش: ص٢١٦.

(٣) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٤٦).

(٤) «الوحي المحمدي»: ص٢٧٢.

لذلك في نظر القائلين بهذا القول. ويستدلون على ما ذهبوا إليه بجملة من القواعد الكلية في الشريعة الإسلامية ومن أدلتهم ما يلي:

١ ـ قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن أدلة هذه القاعدة:

(أ) قول الله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾[١]. فكلمة تأمرون وما بعدها في الآية في محل نصب على الحال ـ أي: حال كنتم آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر مؤمنين بالله، فكون المسلمين خير أُمة مقترن بهذه الحال، ومقتضى ذلك أن الخيرية المميزة للأُمة عن غيرها تزول بزوال حالها المذكورة مما يترتب عليه مساواة الأُمة بغيرها من الأُمم التي لا تأمر بمعروف ولا تنهى عن منكر، والإسلام بجملته يأبى هذه المساواة.

(ب) قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[٢] فالآية وردت بصيغة من صيغ الطلب وهو المضارع المقرون بلام الأمر[٣]. والأمر للوجوب ما لم توجد قرينة تصرف المعنى إلى ما هو دونه ولا قرينة في الآية من هذا القبيل، فيثبت وجوب العمل بالمطلوب في الآية فهي إذًا نص في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد أجمعت الأُمة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يخالف في ذلك سوى الرافضة وبناء على ذلك فهم يستندون إلى قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مذهبهم في عزل الإمام، وذلك من وجهين:

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

(٣) انظر: «التشريع والفقه في الإسلام» للشيخ مناع القطان: ص٥٩.

الوجه الأول: أن كثيرًا من الأُمور الداخلة في عموم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يتم تحصيلها في الكثير الأغلب إلاَّ بالإمام، وعند عجزه عن القيام بها في حال من الأحوال وتعذر ذلك من قبله كما أشار إلى ذلك القاضي عبد الجبار من المعتزلة: فحينئذ لا بد أن يحل محله من تتمكن الأُمة بواسطته من تحصيل تلك الأُمور التي لا تحصل إلاَّ به[١].

الوجه الثاني: أن الإمام هو نفسه محل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويفترض أنه يمكن أن يحيد عن الحق فيجب أن يؤمر وينهى كما أشار إلى ذلك إمام الحرمين أبو المعالي الجويني[٢]؛ لأنه غير معصوم عن التقصير وغير معصوم عن الخطأ.

* اعتراض:

لقد اعترض عليهم في استدلالهم بهذه القاعدة بأن احتجاجهم بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الخروج على الإمام وعزله غير مسلم لهم به، ذلك أن النبي ﷺ شرع لأُمته إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله، فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر.

وقد استأذن الصحابة رسول الله ﷺ في قتال الأُمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وقالوا: أفلا نقاتلهم فقال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة»[٣].

---

(١) انظر: «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار: ص٧٤٩.

(٢) انظر: «الإرشاد»: ص٣٧٠.

(٣) سبق تخريجه: ص٢٧٢ من الكتاب.

وقال النبي ﷺ: «من رأى من أميره ما يكره فليصبر ولا ينزعن يدًا من طاعة»[١]. ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر، فطلب إزالته فتولد منه ما هو أنكر منه، ولهذا لم يأذن رسول الله ﷺ في الإنكار على الأُمراء باليد لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه كما قرر ذلك العلامة ابن قيم الجوزية في كتابه «إعلام الموقعين»[٢]. وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (ولا يزال المنكر بما هو أنكر منه بحيث يخرج عليهم ـ أي: ولاة الأمر ـ بالسلاح وتقام الفتن كما هو معروف في أصول أهل السنة والجماعة كما دلت عليه النصوص النبوية، لما في ذلك من الفساد الذي يربو على فساد ما يكون من ظلمهم بل يطاع الله فيهم وفي غيرهم ويفعل ما أمر به، ويترك ما نهي عنه)[٣].

يضاف إلى ذلك أن من الفِرق من يتصور له أن بعض الأفعال منكر ينبغي إزالته وهو في الحقيقة ليس بمنكر، ويثور من الفتن ويحل من المصائب ما الله به عليم، بناء على ذلك الفهم الخاطئ الذي توهم بمقتضاه أن ما وقع كان منكرًا وأن إزالته ذلك المنكر أمر واجب عليه وعلى المسلمين من وجهة نظره، والحقيقة خلاف ذلك وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (إن إنكار الخوارج على أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب ما قصد به من المصلحة من التحكيم ومحو اسمه وما تركه من سبي نساء المسلمين وصبيانهم إنكار في غير محله)[٤].

---

(١) سبق تخريجه: ص٢٧٢ من الكتاب.

(٢) انظر: «أعلام الموقعين» لابن قيم الجوزية: (٣/ ٥٠٤).

(٣) «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٢١).

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٦٠ ـ ٦١.

كما أن بعض ما يتوهمه بعض الناس منكرًا قد لا يكون في درجة المنكر الذي تجب إزالته لوجود معارض يقلل من خطورة ذلك العمل أو وجود عذر مقبول خفف من وقع ذلك الخطأ وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (وذلك لأن الولاية إذا كانت من الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها من جهاد العدو وقسم الفيء وإقامة الحدود وأمن السبيل كان فعلها واجبًا، فإذا كان ذلك مستلزمًا لتولية بعض من لا يستحق وأخذ بعض ما لا يحل وإعطاء بعض من لا ينبغي ولا يمكنه ترك ذلك صار هذا من باب ما لا يتم الواجب أو المستحب إلاَّ به فيكون واجبًا أو مستحبًّا إذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب بل لو كانت الولاية غير واجبة وهي مشتملة على ظلم ومن تولاها أقام الظلم حتى تولاها شخص قصده بذلك تخفيف الظلم فيها ودفع أكثره باحتمال أيسره كان ذلك حسنًا مع هذه النية وكان فعله لما يفعله من السيئة بنية دفع ما هو أشد جيدًا). إلى أن قال: (وهذا باب يختلف باختلاف النيات والمقاصد فمن طلب منه ظالم قادر وألزمه مالاً فتوسط رجل بينهما ليدفع عن المظلوم كثرة الظلم وأخذ منه وأعطى الظالم مع اختياره ألاَّ يظلم ودفعه ذلك لو أمكن كان محسنًا ولو توسط إعانة للظالم كان مسيئًا). إلى أن قال: (ومن هذا الباب تولى يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر بل ومساءلته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفارًا كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ﴾[1]، وقال تعالى عنه: ﴿يَٰصَٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾

---

(١) سورة غافر، الآية: ٣٤.

مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم﴾(١). ومعلوم أنه مع كفرهم لا بد لهم أن يكون عادة وسنة من قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته، ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله فإن القوم لم يستجيبوا له ولكن فعل الممكن من العدل والإحسان ونال السلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك وهذا كله داخل في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾(٢)) إلى أن قال: (فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما لم يكن الآخر في هذه الحالة واجبًا، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة، وكذلك إذا اجتمع محرمان لا يمكن دفع أعظمهما إلا بفعل أدناهما لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرمًا في الحقيقة وإن سمي ذلك ترك واجب، وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر، ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة أو لدفع ما هو أحرم وهذا كما يقال لمن نام عن صلاة أو نسيها أنه صلاها في غير الوقت قضاء). إلى أن قال: (وهذا باب التعارض باب واسع جدًّا لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكل ما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأُمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة وأقوام قد ينظرون إلى السيئات

---

(١) سورة يوسف، الآيتان: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) سورة التغابن: الآية: ١٦.

فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة والمتوسطون الذين ينظرون الآمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة، أو يتبين لهم فلا يجدون من يعنيهم العمل بالحسنات وترك السيئات لكون الأهواء قارنت الآراء، ولهذا جاء في الحديث: «إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات»[١] إلى أن قال: (فينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل وقد يكون الواجب في بعضها العفو عند الأمر والنهي في بعض الأشياء، لا التحليل والإسقاط، مثل أن يكون في أمره بطاعة فعلاً لمعصية أكبر منها فيترك الأمر دفعًا لوقوع تلك المعصية مثل أن ترفع مذنبًا إلى ذي سلطان فيعتدى عليه في العقوبة بما يكون أعظم ضررًا من ذنبه، ومثل أن يكون في نهيه عن بعض المنكرات تركٌ لمعروف هو أعظم منفعة من ترك المنكرات فيسكت عن النهي خوفًا أن يستلزم ترك ما أمر الله ورسوله مما هو عنده أعظم من مجرد ذلك المنكر، فالعالم تارة يأمر، وتارة ينهى وتارة يبيح وتارة يسكت عن الأمر والنهي، أو الإباحة كالأمر بالصلاح الخالص أو الراجح أو النهي عن الفساد الخالص أو الراجح وعند التعارض يرجح الراجح بحسب الإمكان)[٢].

ومما تقدم يتضح أن استدلالهم بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عزل الإمام غير مسلم بها ولا يتسنى الاعتماد عليها في مثل هذا المقام، كما أوضح ذلك بجلاء شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وهو الصواب ـ إن شاء الله ـ.

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٠/٥٨)، ولم نعثر على الحديث في كتب الحديث المشهورة.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٠/ ٥٤ ـ ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩).

٢ ـ كما استدلوا أيضًا على الخروج على الإمام وعزله بقاعدة رفع الضرر وقاعدة رفع الحرج، وقاعدة سد الذرائع، ويقولون إذا لم يقم الإمام بما يجب عليه على الصورة التي يعتقدون أنها تفي بالغرض من إقامة الإمامة وتحقق مقصود الإمامة حسبما هو في أذهانهم وطبق ما يفهمونه من تعاليم الشريعة أو ارتكب محذورًا مما هو ممنوع شرعًا، فإن ذلك ضرر بالأمة وفيه حرج عليها وعلى هذا يكون في عزله سد لذريعة زيادة عجزه أو خطئه وسد لذريعة النفور من الإسلام بسبب ما يرتكبه من أخطأ أو ما ينتج عن عمله من تقصير. وبناء على هذه القواعد الثلاث وما يوجه عليها من توجيهات فإنهم يقولون بعزل الإمام لدفع الضرر عن الأُمة وإزالة الحرج وسدًّا لذريعة التفاقم في الأمر وتزايد الخلل، ويعتبرون ذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[١].

* اعتراض:

إن استدلالهم بهذه القواعد استدلال في غير محله، وهو استدلال غير وارد وغير مسلم به؛ لأن هذه القواعد في الحقيقة هي من جملة الأدلة على وجوب نصب الإمام؛ لأن نصبه ومبايعته من مقاصدهما الاجتماع والتعاون والتناصر فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال الإنسان مدني بالطبع، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أُمور يفعلونها يجلبون بها المصلحة وأُمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون

---

(١) انظر: «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار مانكديم زيدي: ص٧٤١، و«النهاية» للطوسي: ص٣٠٠، و«الإرشاد» لأبي المعالي الجويني: ص٣٦٨، و«شرح النووي على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٢).

مطيعين للآمر لتلك المقاصد والناهي عن تلك المفاسد، فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة آمر وناه[(١)].

وهم باجتماعهم يرفعون الضرر عن أنفسهم والحرج ويسدون الذرائع المفضية إلى إلحاق الضرر والحرج بهم أيًا كانت، حيث إن مقصود الولاية إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نعموا به من الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلاَّ به من أمر دنياهم والإصلاح في كلا الحالين يتضمن بالضرورة رفع الضرر، ورفع الحرج، وسد الذرائع المفضية إلى كل محذور وفي هذا المعنى يقول الجويني: (ثم لما جبلت النفوس على حب العاجل والاستهانة بالمهالك والغوائل والتهالك على جمع الحطام من غير تماسك وتمالك وهذا يجر إلى التنافس والازدحام والنزاع والخصام واقتحام الخطوب العظام فاقتضى الشرع فيصلاً بين الحلال والحرام وإنصافًا وانتصافًا بين طبقات الأنام وتعليق الإقدام على القرب والطاعات بالفوز والثواب وربط اقتحام الآثام بالعقاب، ثم لم ينحجز معظم الناس عن الهوى بالوعد والوعيد والترغيب والتهديد فقيض الله السلاطين أولي الأمر وازعين ليوفروا الحقوق على مستحقيها، ويبلغوا الحظوظ ذويها، ويكفوا المعتدين ويعتضدوا المقتصدين ويشيدوا مباني الرشاد ويحسموا معاني الغي والفساد فتنتظم أُمور الدنيا ويستمد منه الدين الذي إليه المنتهى)[(٢)].

فعلى هذا يتضح بجلاء أن الأُسس التي بنى عليها العلماء وجوب نصب الإمام يأتي في مقدمتها توفير الأمن والاستقرار، وذلك بإقامته الحدود

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٦١، ٦٢).

(٢) «غياث الأمم»: ص١٣٣.

وإقامة العدل ورفع الظلم وهذه من أهم العوامل لرفع الضرر ورفع الحرج وسد ذرائع الفساد وهي في جانب إقامة ولي الأمر واستمراره مثلها مثل قاعدة ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب نقول إنها في جانب إقامة ولي الأمر واستمراره أُمور يقينيَّة لا ينازع فيها منازع وادعاء وجود الضرر والحرج واستفحالهما بسبب تقصير ولي الأمر أو خطئه أُمور استثنائية أو مفترضة في الغالب يكتنف حصولها الشك وعدم اليقين ولو حصل حدوث شيء من النقص على سبيل الفرض أو الواقع الفعلي من قبل الإمام بسبب تقصير في القيام بالواجب أو ارتكاب ما هو محذور فالواجب حينئذ التأكد من حدوث ذلك والتعرف على أسبابه إذ ربما يكون تركه للواجب نشأ عن تقديم ما هو أوجب منه أو يكون سبب ارتكاب الإمام للمحذور ناتجًا عن تفادي محذور أشد منه كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ [(١)]. فإذا تبين بعد البحث والاستقصاء عدم وجود مبرر لذلك النقص أو ذلك التجاوز وجبت حينئذ النصيحة والمصارحة بكلمة الحق دون أن تنزع يد من طاعة ودون أن يزال منكر بما هو أنكر منه؛ لأنه من المعلوم أن مفسدة الخروج والمنابذة والعصيان وشق العصا وتفريق الجماعة وما ينتج عنه من سفك للدماء وهتك للحرمات، وسلب للأموال واضطراب في الأُمور وحصول للفتن يعتبر في الحقيقة أعظم بكثير من تحمل الصبر على ما حصل من تقصير في القيام بما وجب، أو ارتكاب لمحذور إذ المهم تحصيل المصالح وتكميلها والقضاء على المفاسد وتقليلها بحسب الاستطاعة، حيث لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها قال تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾[(٢)]. وعلى

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٠/ ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩).

(٢) سورة التغابن، الآية: ١٦.

هذا فليس مسلمًا لهم الاستدلال بقواعد رفع الحرج ورفع الضرر وسد الذرائع وقاعدة ما لا يتم الواجب إلاَّ به؛ لأن الأخذ بقولهم يعني أن الأُمة حينما تلاحظ نقصًا في القيام بالواجب أو فعل محذور تأتي بما هو أشد ضررًا وأعظم حرجًا إذ إن هدم كيان الأُمة وزعزعة أمنها وسقوط هيبتها وذهاب ريحها لا يمكن أن يعتبر مسلكًا صحيحًا تسنده قواعد شرعية كما يدعون. ومما يؤيد ما ذكرناه في هذا المعنى ما رُوي عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ فقد قال حنبل إنه في ولاية الواثق اجتمع فقهاء بغداد إلى أبي عبد الله فقالوا: هذا أمر قد تفاقم وفشا ـ يعنون: إظهار القول بخلق القرآن ـ نشاورك في أنا لسنا نرضى بإمرته ولا سلطانه، فقال الإمام أحمد: عليكم بالنكرة بقلوبكم ولا تخلعوا يدًا من طاعة ولا تشقوا عصا المسلمين، وقال في رواية المروزي وذكر الحسن بن صالح فقال أحمد: (كان يرى السيف لا نرضى بمذهبه)، وكان الإمام أحمد يدعو المعتصم بأمير المؤمنين، وقد دعاه إلى القول بخلق القرآن[1].

مما تقدم يتضح أن استدلال القائلين بالخروج على الإمام وعزله استدلالاً بقاعدة رفع الحرج، ورفع الضرر، وقاعدة سد الذرائع وقاعدة ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب، استدلال غير صحيح ومذهبهم هذا قد جانبه الصواب إذ لا وجه للاستدلال بتلك القواعد العامة على ما يناقض مقتضاها.

---

(١) «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢٠ ـ ٢١.

* الرأي المختار:

باستعراض الآراء السابقة، والنظر في الأدلة ومناقشتها تبين بما لا يدع مجالاً للشك أن الرأي الذي تطمئن إليه النفس وتؤيده الأدلة الصحيحة الصريحة ويضمن مصلحة الأُمة ويحميها من غوائل الشر والفتن، والاضطرابات ويوفر لها الأمن والاستقرار، والتقدم والازدهار، هو رأي أهل السنة والجماعة ومن وافقهم، وعلى هذا فإنه لا يجوز الخروج على ولاة الأمر وهذا ما حكى النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الإجماع قد انعقد عليه ما لم يخلعوا ربقة الإسلام عن أعناقهم[١].

مع وجوب المناصحة وإنكار المنكر في إطار قواعد الشريعة، وفي إطار التعاون على البر والتقوى بعيدًا عن المنابذة والعصيان وشق العصا ومفارقة الجماعة، فلا إسلام بلا جماعة، ولا جماعة بلا أمير، ولا أمير بلا طاعة. والطاعة في حقيقتها إنما هي صورة من صور الالتزام الذي يقع على عاتق كل فرد وبمقتضاه يشارك مشاركة فعالة في حياة الأُمة، فهي طاعة ناصحة نافذة متعاونة على البر والتقوى على هدى من الشريعة المطهرة، بعيدًا عن كتمان الشيعة، وسيف الخوارج ومن وافقهم، فهو التزام في الحقيقة بالقيام بالواجب في سياج من الخلق القويم، والنصيحة المخلصة[٢].

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فلهذا نهى النبي ﷺ عن قتال الأئمة، إذا كان فيهم ظلم؛ لأن قتالهم فيه فساد أعظم من فساد

---

(١) انظر: «شرح النووي على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٢٩).

(٢) انظر: «منهاج السنة»: (١/ ٤)، و«الفرقان في مجموعة الرسائل الكبرى»: (١/ ٢٥)، و«الحسبة»: ص٥.

ظلمهم)[١]. ويقول أيضًا: (كل ما أوجب فتنة وفرقة فليس من الدين سواء كان قولاً أو فعلاً)[٢]. ويقول أيضًا: (ولا تقع فتنة إلاَّ من ترك ما أمر الله به فإن الله سبحانه أمر بالحق، وأمر بالصبر، فالفتنة إما من ترك الحق أو من ترك الصبر، فالمظلوم المحق الذي لا يقصر في علمه يؤمر بالصبر، فإذا لم يصبر فقد ترك المأمور، وإن كان مجتهدًا في معرفة الحق ولم يصبر فليس هذا بوجه الحق مطلقًا، لكن هذا وجه نوع حق فيما أصابه فينبغي أن يصبر عليه وإن كان مقصرًا في معرفة الحق، فصارت ثلاثة ذنوب: أنه لم يجتهد في معرفة الحق، وأنه لم يصبه، وأنه لم يصبر)[٣]. وقال أيضًا: (وقد يكون مصيبًا فيما عرفه من الحق فيما يتعلق بنفسه، ولم يكن مصيبًا في معرفة حكم الله في غيره، وذلك بأن يكون قد علم الحق في أصل يختلف بسماع وخبر أو بقياس ونظر، أو بمعرفة وبصر، ويظن مع ذلك أن ذلك الغير التارك للإقرار بذلك الحق عاص أو فاسق أو كافر، ولا يكون الأمر كذلك لأن ذلك الغير يكون مجتهدًا قد استفرغ وسعه ولا يقدر على معرفة الأول لعدم المقتضي ووجود المانع)[٤]. هذا ما ظهر لنا. وبالله التوفيق.

---

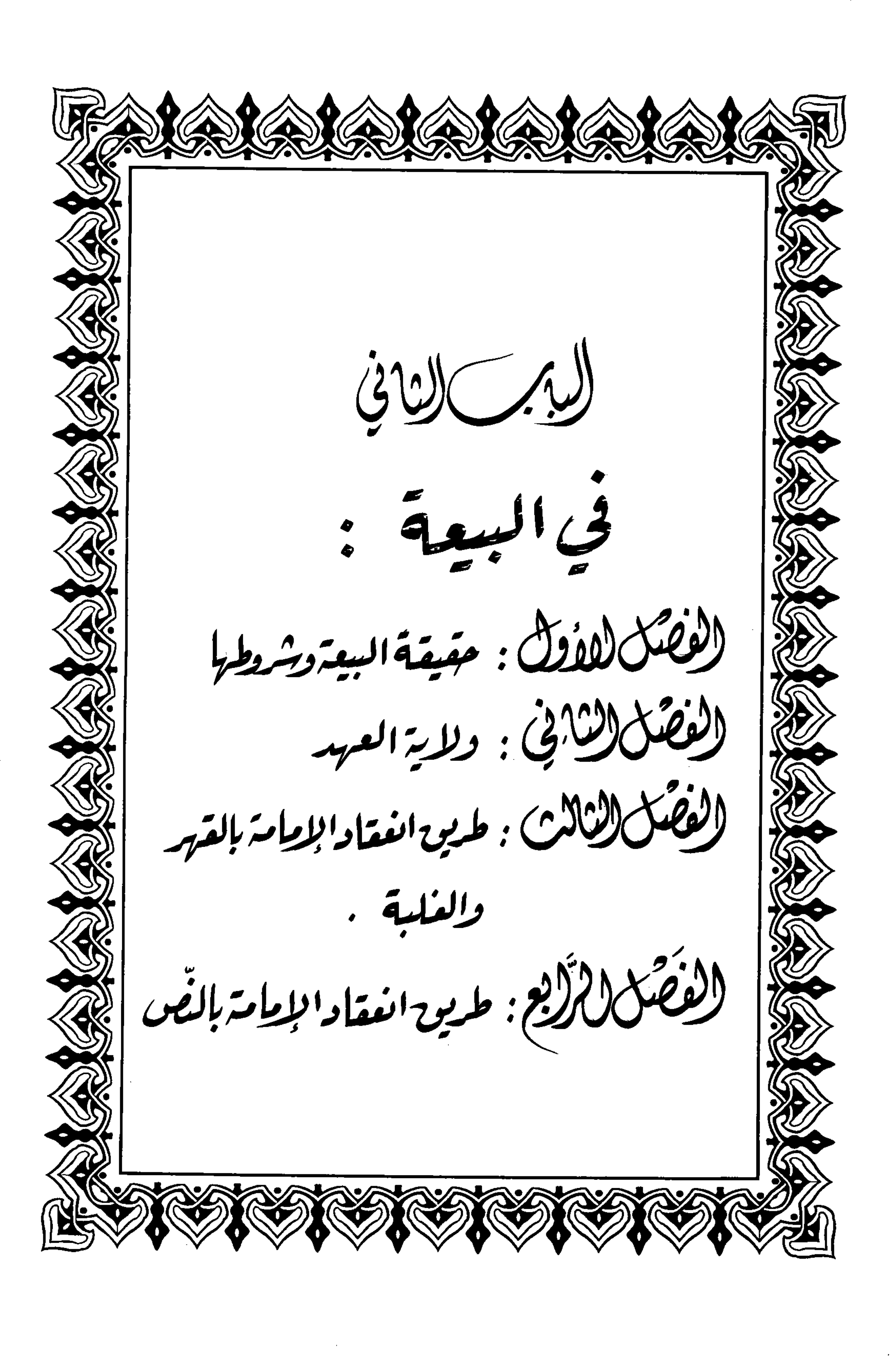
(١) انظر: كتاب «الاستقامة» لابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: (١/ ٣٤).

(٢) انظر: كتاب «الاستقامة» لابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: (١/ ٣٧).

(٣) نفس المصدر السابق: ص٣٩.

(٤) نفس المصدر والصفحة.





الباب الثاني

في البيعة :

الفصل الأول : حقيقة البيعة وشروطها

الفصل الثاني : ولاية العهد

الفصل الثالث : طريق انعقاد الإمامة بالقهر والغلبة .

الفصل الرابع : طريق انعقاد الإمامة بالنّص

الفصل الأول
عن حقيقة البيعة وشروطها

وفيه مقدمة وثلاثة مباحث:

* **المقدمة: عن طريق التولية بالاختيار ومشروعيته:**

يقصد بالاختيار هنا أن تختار الأُمة ممثلة في أهل الحل والعقد من يتولى الإمامة العظمى فيها فإذا خلا منصب الإمامة بأي سبب وجب على أهل الحل والعقد بصفتهم ممثلين للأُمة أن يتصفحوا أحوال من يمكن أن يقوموا بأعباء هذا المنصب، فإذا ظهر لهم أفضل الموجودين المستوفى للشروط حسب الإمكان عرضوا عليه القيام بأمر الأُمة وتولى شئونها، فإن أجابهم إلى ذلك بايعوه إمامًا لهم وانعقدت بذلك إمامته وإن لم يجبهم إلى طلبهم عدلوا عنه إلى غيره، هذا إذا لم يكن هو الوحيد المتوافرة فيه الشروط وأما في حالة عدم وجود من تتوافر فيه الشروط غيره، فإن الإمامة تتعين فيه، ولم يجز أن يعدل بها إلى غيره، ويجب عليه أن يقبل هذا المنصب ما لم يكن هناك عذر يمنعه من قبول ما عرضوه عليه، وفي حالة وجود عذر شرعي يمنعه من تولي هذا المنصب فلا مانع من أن يعدلوا عنه إلى غيره مراعين في كل ذلك الأمثل فالأمثل وفي هذا المعنى يقول الماوردي: (فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل

الإمامة الموجود فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطًا، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأُمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها)[١].

- **أقوال العلماء في هذا الطريق:**

أولاً: رأي شيخ الإسلام ابن تيمية:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأما عثمان ـ رضي الله عنه ـ لم يصر إمامًا باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له)[٢]. وقال في موضع آخر: (وكذلك في إمارة الحرب إذا أمر الأمير بمشاورة أُولي العلم والدين جمع بين المصلحتين، وهكذا في سائر الولايات) إلى أن قال: (فلا بد من ترجيح الأصلح)[٣].

وبعد أن ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية كيفية الاختيار للولاة وللقضاة قال: (وكذلك كل وال للمسلمين فأي صفة من هذه الصفات نقصت ظهر الخلل بسببه)[٤]، أي: بسبب ذلك النقص. وقال أيضًا: والمهم في هذا الباب معرفة الأصلح وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية، ومعرفة طريق

---

(١) «الأحكام السلطانية»: ص٦.

(٢) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٢ ـ ١٤٣).

(٣) «السياسة الشرعية»: ص٢٤، ٢٥.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٢٥.

المقصود) إلى أن قال: (فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر)[١]. وقال في موضع آخر: (فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه . . .) إلى أن قال: (فإذا كان هذا هو المقصود فإنه يتوسل إليه بالأقرب فالأقرب، وينظر إلى الرجلين أيهما كان أقرب إلى المقصود ولّي)[٢].

وشيخ الإسلام رحمه الله يعتبر أن أهل الحل والعقد مؤتمنون في اختيارهم، فإذا بذل من إليه الاختيار ما في الوسع حسب القدرة، وحسب الاستطاعة فقد تم أداء الأمانات في الولايات إلى أهلها[٣].

ثانيًا: وممن ذهب إلى القول بمشروعية طريق الاختيار في تولية الإمام جمهور أهل السُّنة وأصحاب الحديث[٤].

وممن قال بهذا القول أيضًا الإمام زيد فقد نقل عنه صاحب «التتمة على الروض النضير» ما يفيد ذلك حيث فسر قول الإمام زيد بأن الإمامة لا تنعقد إلا ببيعة المسلمين بأنه يعني أن طريق الإمامة عنده هو الاختيار والعقد[٥]، وممن قال بذلك من فرق الزيدية فرقة البترية والسليمانية، حيث ترى هاتان الفرقتان رأي الإمام زيد[٦]. ونقل عن فرقة الصالحية من الزيدية أنهم يرون

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٢٧.
(٢) نفس المصدر: ص٣١.
(٣) نفس المصدر: ص٣٢.
(٤) انظر: «غاية المرام في علم الكلام» للآمدي: ص٣٧٦، و«المعتمد في أصول الدين» للقاضي أبو يعلى: ص١٩٦، و«إكليل الكرامة» لمحمد صديق خان: ص٧٥، و«الفرق بين الفرق» للبغدادي: ص٣٤٩، و«أصول الدين» للبغدادي: ص٢٧٩.
(٥) انظر: «تتمة الروض النضير» للعباس بن أحمد اليمني الصنعاني: ص١٤ ـ ١٥.
(٦) انظر: «أصول الدين» للبغدادي: ص٢٨٠، و«المواقف» للإيجي: ص٤٢٣، و«المحصل» للرازي: ص١٨٠.

رأي المعتزلة والأشاعرة في إثبات الإمامة بالاختيار والعقد مطلقًا[١].

ويقول ابن خلدون: إن عامة الزيدية يقولون بالاختيار على أن يكون مَن تختاره الأُمة للإمامة من البطن الفاطمي[٢]. وما نسبه ابن خلدون إلى عامة الزيدية ليس على إطلاقه حيث يوجد من علماء الزيدية مَن يخالف في ذلك[٣].

وقد نقل القول بمشروعية طريق الاختيار عن طائفة الخوارج جميعهم[٤]، ونقل عن الأشاعرة والمعتزلة أنهم يرون أن الاختيار هو الطريق الشرعي الوحيد لمعرفة الإمام المستحق للبيعة، وأن الإمامة لا تنعقد عندهم بأي طريق آخر سوى الاختيار ثم البيعة[٥]. وليس ما نقل عنهم في هذه المسألة على إطلاقه حيث سيمر في بحثنا في ولاية العهد خلاف ذلك.

وممن قال بمشروعية طريق الاختيار في تولي الإمامة ابن حزم الظاهري وقد بين الاختيار الذي يعنيه بأنه اختيار الإمام من قبل فرد أو أكثر اختارهم الإمام السابق لاختيار خليفة المسلمين من بعده، كما فعل عمر بن الخطاب

---

(١) انظر: «مقالات الإسلاميين» للأشعري: (١/ ١٤٣)، و«نظام الخلافة في الفكر الإسلامي» د. مصطفى حلمي: ص٢٦٥، نقلاً عن ابن المرتضى اليماني في مخطوط الأزهار.

(٢) انظر: «مقدمة ابن خلدون»: ص١٥٦، و«البحر الزخار» لابن المرتضى: (٧/ ٣٧٩، ٣٨٠).

(٣) انظر: تعليق مانكديم زيدي على «الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار: ص٧٥٤ ـ ٧٥٥.

(٤) انظر: «أصول الدين» للبغدادي: ص٢٧٩، و«الإمام زيد» لأبي زهرة: ص١٢٤، و«التشريع والفقه في الإسلام» للشيخ منّاع القطان: ص١٤٥ و«الدولة الأموية في الشرق» للنجار: ص٥٧، و«الإسلام وفلسفة الحكم» دكتور محمد عمارة: ص١٤٥.

(٥) انظر: «نيل الأوطار» للشوكاني: (٦/ ٥١)، و«البحر الزخار» لابن المرتضى اليماني: (٦/ ١٧٦)، و«المحصول» للرازي: ص١٥٨.

ـ رضي الله عنه[1] ـ وهذا يعني أنه اختيار مقيد، وعلى هذا فهو يخالف فيما ذهب إليه جميع العلماء القائلين بطريق الاختيار، حيث لم يقيدوه كما قيده هو، ويبدو أن السبب الذي ألجأه إلى ذلك رأيه في ولاية أبي بكر حيث ذهب إلى أن ولاية أبي بكر لم تثبت بالاختيار، وإنما ثبتت بالنص والعهد من رسول الله ﷺ، وعلى هذا فلم يجد صورة في عهد الخلافة الراشدة تطابق ما ذهب إليه إلاَّ هذه الصورة التي ضرب بها المثل وهو عهد عمر بن الخطاب إلى الستة الشورى.

وممن ذهب إلى مشروعية طريق الاختيار الماوردي[2]، والفخر الرازي[3]، والقاضي أبو يعلى[4]، والجويني[5]، وبدر الدين ابن جماعة[6]، وابن حجر الهيثمي[7]، والغزالي[8] والعضد الإيجي[9]، وعبد القاهر البغدادي[10]، والدسوقي من المالكية[11]، وغيرهم[12].

---

(١) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٧٠).

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٦.

(٣) انظر: «معالم أصول الدين»: ص١٥٨، و«الأربعين في أصول الدين»: ص٤٣٨.

(٤) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٢٣، و«المعتمد في أصول الدين»: ص١٩٦.

(٥) انظر: «غياث الأمم»: ص٣٤.

(٦) انظر: «مخطوط تحرير الأحكام»: ص٨.

(٧) انظر: «تحفة المحتاج»: (٩/ ٧٦)، و«الصواعق المحرقة»: ص٨.

(٨) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد»: ص٢٣٨، ٢٤٢.

(٩) انظر: «المواقف»: ص٣٩٩.

(١٠) انظر: «أصول الدين»: ص٢٧٩.

(١١) انظر: «حاشيته على الشرح الكبير»: (٤/ ٢٩٨).

(١٢) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٦٥)، و«حجة الله البالغة» لولي الله الدهلوي: (٢/ ١٤٩)، و«لوائح الأنوار البهية» للسفاريني: (٢/ ٤٠٣)، و«طوالع =

وممن قال بمشروعية طريق الاختيار من المعاصرين: عبد القادر عودة حيث يقول: (تنعقد الإمامة من طريق واحد مشروع لا ثاني له وهو اختيار أهل الحل والعقد للإمام)[١]. كما قال بذلك أبو الأعلى المودودي[٢] وأبو زهرة[٣] وغيرهم[٤].

والذين قالوا إن الاختيار هو الطريق الوحيد بالإجماع ـ باستثناء الشيعة طبعًا ـ ليسوا مصيبين في ذلك، وممن قال بهذا القول الدكتور سليمان الطماوي حيث قال: (إذا استثنينا شيعة علي ـ رضي الله عنه ـ فإن فقهاء المسلمين يجمعون على أن الطريق الوحيد لاختيار الخليفة هو اختيار المسلمين)[٥]، وهذا ليس بصحيح حيث إن مِن العلماء مَن يقول بطريق العهد وغيره.

= الأنوار» للبيضاوي: ص٤٧٢، و«مطالع الأنظار» للأصفهاني: ص٤٧٣، و«منهج الطلاب وشرحه» للأنصاري: (٢/ ١٥٥).

(١) «الإسلام وأوضاعنا السياسية»: (ص١٤٦، ٢١٤، وما بعدها).

(٢) انظر: «تدوين الدستور الإسلامي»: ص٤٤، و«الخلافة والملك»: ص٣٣، و«نظام الحياة في الإسلام»: ص٢٥، و«نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور»: ص٣٥، ٢٧٩.

(٣) انظر: «الوحدة الإسلامية»: ص١٥٦.

(٤) انظر: «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» لضياء الدين الريس: ص٢٦٥، والجزائري في «الدستور الإسلامي»: ص١٤ ـ ١٥، و«روح الدين الإسلامي» لعفيف طباره: ص٢٩٣، و«الوحي المحمدي» محمد رشيد رضا: ص٢٧٢، «نظرية التكليف»: ص٥٣١، و«النظام السياسي للدولة الإسلامية» د. محمد سليم العواص: ص٨١، و«نظام الحكم في الإسلام»: ص٦٦ لمحمد عبد الله العربي.

(٥) «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة»: ص٢٢١.

- **أدلة العلماء على مشروعية طريق الاختيار:**

للعلماء في الاستدلال على مشروعية تولية الإمام بطريق الاختيار مسلكان:

الأول: إبطال دعوى النَّص عند خصومهم.

الثاني: إثبات ما يدعونه في القول بطريق الاختيار.

* **المسلك الأول: ويقصدون به أنه متى ثبت بطلان دعوى القول بالنص لزم من ذلك القول بمشروعية طريق الاختيار[1]، ويدللون على بطلان طريق النص بما يلي:**

١ ـ إن بدعة القول بالنص لم تظهر في عهد الصحابة إطلاقًا لا من قبل من ادعي له النص وهو علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ، ولا من قبل غيره وذلك مع قيام الدواعي والحوافز لظهوره لو كان النص موجودًا، فقد اجتمع الصحابة ـ رضوان الله عليهم جميعًا ـ في سقيفة بني ساعدة فور وفاة النبي ﷺ وتداولوا في الأمر، ثم اتفقوا على تقديم أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ للإمامة فبايعوه وبايعه الناس تباعًا في ذلك اليوم وبعده حتى بايع علي ـ رضي الله عنه ـ بعد وقت، ثم انتقلت الخلافة بعد أبي بكر إلى عمر ـ رضي الله عنه ـ فبايعه جميع الصحابة وغيرهم، ودخل في طاعته وبايعه علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ، ولم يؤثر عنه أي تأخر في ذلك أو اعتراض عليه، ثم انتقلت الخلافة بالاختيار أيضًا إلى عثمان ـ رضي الله

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ١٣٣، ٢٧٢)، و«غياث الأمم»: ص٩٩، ٤٢، و«لمع الأدلة» للجويني: ص١١٤ ـ ١١٥، و«المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص١٩٩، و«التمهيد» للباقلاني: ص١٦٥ ـ ١٧٨.

عنه ـ بعد أن جعلها عمر شورى بين ستة من الصحابة من بينهم علي ـ رضي الله عنهم جميعًا ـ وقد قبل علي دخوله في الستة ثم بايع لعثمان لما اتفق الجميع عليه، ثم انتقلت الخلافة من بعد عثمان إلى علي وقد تمنع في أول الأمر عن قبولها ثم قبلها، ولم يؤثر خلال تلك السنوات أن أحدًا قد ادعى النَّص من الرسول ﷺ على أحد ولم يذكر عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه ادعى ذلك وهذا كله يدل على بطلان دعوى النَّص[1].

* **اعـــتراض:**

لقد اعترض على القول بعدم إظهار علي ـ رضي الله عنه ـ لأي دعوى في النص بعدم التسليم فقد قال مانكديم زيدي: (إن عليًّا أورد النصوص وأظهر الاستدلال بها، فكيف يمكن ادعاء أنه لم يظهر ذلك، وحديث الشورى يشتمل على نيف وسبعين دلالة وفضيلة أوردها علي بن أبي طالب مستدلاً ببعضها على إمامته وببعضها على فضله، وهذا واضح عند من أنصف)[2].

وقد أُجيب على هذا الاعتراض بأن الأخبار المتواترة على القول بأن عهد الصحابة قد انقضى ولم تظهر دعوى النص على أحد من الصحابة لا علي ولا غيره، مما يدل على بطلان الاعتراض فقد ثبت عن عمر ـ رضي الله عنه ـ حينما طلب الصحابة منه لما طعن أن يستخلف أنه قال: (إن

---

(١) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٥٩، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ٩٧)، و«فضائح الباطنية» للغزالي: ص١٧٤، و«المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص١٩٦، و«الإرشاد» للجويني: ص٤٢١، و«الأدلة» للجويني: ص١١٤ ـ ١١٥، و«بحر الكلام» للنسفي: ص٨٩.

(٢) «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار بتعليق مانكديم زيدي: ص٧٦٤.

أستخلف فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبا بكر، وإن أترككم فقد تركِكم من هو خير مني رسول الله ﷺ)[١].

وقد ثبت أيضًا أن العباس قال لعلي قبيل وفاة النبي ﷺ: اذهب بنا إلى رسول الله فنسأله فيمن هذا الأمر فإن كان فينا علمنا ذلك وإن كان في غيرنا كلمناه فأوصى بنا، فقال علي: أما والله لئن سألناها رسول الله ﷺ فمنعناها لا يعطيناها الناس بعده، وإني والله لا أسألها رسول الله ﷺ[٢].

وقد رُوي عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنَّه قال: (أيها الناس إن رسول الله ﷺ لم يعهد إلينا في هذا الأمر شيئًا نأخذ به حتى رأينا من الرأي أن نستخلف أبا بكر)[٣]. وقال علي ـ رضي الله عنه ـ أيضًا: (إن نبيكم نبي رحمة ﷺ لم يمت فجأة، ولم يقتل قتلاً، مرض أيامًا وليالي يأتيه بلال فيؤذنه بالصلاة، فيقول: «مروا أبا بكر فليصل بالناس وهو يرى مكاني، فلما قبض الرسول ﷺ نظرنا في أمرنا أن الصلاة عضد الإسلام وقوام الدين، فرضينا لدنيانا من رضيه رسول الله لديننا فولينا الأمر أبا بكر)[٤].

وقد طلبوا من علي ـ رضي الله عنه ـ أن يستخلف عندما ضربه ابن ملجم فقال: (ما أستخلف ولكن إن يرد الله بهذه الأُمة خيرًا . . يجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم)[٥]. وفي رواية للحاكم

---

(١) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٠٤، ٢٠٥).
(٢) رواه البخاري. انظر: «جامع الأصول»: (٤/ ٨٤)، و«البداية والنهاية»: (٥/ ٢٥١).
(٣) نقله عن ابن بطة بإسناده القاضي أبو يعلى في «المعتمد في أصول الدين»: ص١٩٧، ونحوه عند ابن كثير في «البداية والنهاية»: (٥/ ٢٠٥)، و«تاريخ الخلفاء» للسيوطي: ص٩.
(٤) رواه ابن بطة بإسناده حسبما ذكره أبو يعلى في «المعتمد»: ص١٩٧، ١٩٨، ونحوه عن ابن عساكر في «تاريخ الخلفاء» للسيوطي: ص١٦٧ ـ ١٦٨.
(٥) رواه ابن بطه بإسناده حسبما ذكره أبو يعلى: ص١٩٩ ـ ٢٠٠.

قال علي ـ رضي الله عنه ـ: (ما استخلف رسول الله ﷺ فأستخلف، ولكن إن يرد الله بالناس خيرًا فيجمعهم بعدي على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم)(١).

وقد اتفقت الأُمة على عدم وجود النص يوم وفاة النبي ﷺ وبعده، ومما سبق يتبين أن القول بالنص على عليّ أو غيره لم يثبت بل يمكن الجزم واليقين بعدم حصول نصّ على شخص معين، وإنما هم بالنص على أبي بكر، ولم يفعل، يقول شيخ الإسلام: (فترك ذلك لعلمه بأن ظهور فضيلة أبي بكر الصديق واستخلافه لهذا الأمر يغني عن العهد فلا يحتاج إليه فتركه لعدم الحاجة وظهور فضيلة الصديق واستحقاقه، وهذا أبلغ من العهد)(٢).

٢ ـ أن القول بالنص يعارض ما يجب من إحسان الظن بالصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فقد ثبت أن ما جاء عنهم من أخبار تدل جميعها على عدم إظهار أحد منهم للنصوص المدعى بها، وهم خيار الأُمة وأتقياؤهم وأشدهم ورعًا وانقيادًا لله ورسوله، وبهذا يتبين أن دعوى النص دعوى غير صحيحة بإجماع من لا مطعن فيهم ولا في إجماعهم وهم سلف هذه الأُمة في خير قرونها وهم الذين نقلوا أحكام الدين إلى من بعدهم في أقل الأُمور شأنًا وفي أعظمها خطرًا(٣).

---

(١) نقله عن الحاكم السيوطي في «تاريخ الخلفاء»: ص٩، وذكره ابن كثير في «البداية والنهاية»: (٥/ ٢٥١).

(٢) «المنهاج»: (١/ ١٤١).

(٣) انظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٧٣)، و«شرح الأصول الخمسة» له أيضًا: ص٧٦٣ ـ ٧٦٤، و«البداية والنهاية» لابن كثير: (٥/ ٢٥٢)، و«نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٨٠، و«الأربعين» للرازي: ص٤٥٩، و«بحر الكلام» للنسفي: ص٨٩. =

* **اعتراض:**

لقد اعترض على وجوب إحسان الظن بالصحابة بما هو مقدم عليه من وجوب إحسان الظن بالرسول ﷺ الذي يقتضي الاعتقاد بأنه لا يذهب من الدنيا، ويترك الأُمة فوضى دون معرفة الإمام مع شدة حاجتها إليه أكثر من حاجتها إلى معرفة المسح على الخفين، والاستنجاء ونحوه مما بينَّه لها، إذ إن اعتقاد خلاف ذلك لا يصدر إلا عن سوء الظن بالرسول ٥، وذلك لما فيه من اتهام له بأنه قد اهتم فيما قل شأنه وأهمل ما عظم شأنه وخطره وهذا لا يجوز عليه[١].

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن يقال إن ما يقتضيه حسن الظن بالرسول ﷺ والإيمان بأنه رسول الله هو اعتقاد أنه قد بلغ الرسالة وأدى الأمانة وترك الأُمة عند وفاته على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلاَّ هالك، فقد بلغ ﷺ رسالة ربه، وما كلفه الله سبحانه بتبليغه وهذا مما لا يشك فيه مسلم، ولكن ليس في هذا ما يقتضي القول بالنص بالإمامة على أحد، بل الدلالة من عدم نصه على أحد قائمة على أنه لم يؤمر بذلك من قبل الله، وأن عدم النص بالإمامة على أحد قد حصل بتوجيه الله تعالى وأنه مأمور بترك الأمر للأُمة تولي فيه من تشاء، وبهذا تسقط معارضة وجوب حسن الظن بالصحابة بوجوب حسن الظن بالرسول ﷺ ويبقى وجوب حسن الظن بالصحابة قائمًا وهو يقضي بإسقاط القول بالنص[٢].

٣ ـ أن وجوب النص على الإمام كما تدعيه الشيعة إما أن يكون بالعقل أو بالخبر وكون طريق هذا الوجوب بالعقل ممنوعًا، إذ ليس في المعقول

---

(١) انظر: «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٨٥، و«الأربعين في أصول الدين»: ص٤٤٤.

(٢) انظر: «نهاية الأقدام»: ص٤٩٣.

ما يدل على وجوب إمامة شخص بعينه أو وجوب تسلسل الإمامة في نسله، فلم يبق إذًا إلاَّ الخبر. والخبر إما أن يكون من قبيل أخبار الآحاد أو أن يكون متواترًا، وكون الأخبار بالنص من قبيل أخبار الآحاد لا يفيد مدعي النَّص لاستحالة القطع به في ذلك، ولأنه ليس بحجة عند الشيعة أنفسهم ولأن عليًا ـ رضي الله عنه ـ لم يذكر شيئًا في ذلك في أي وقت من الأوقات، بل بالعكس صرح بنفيه كما سبق. وأما كون الخبر في ذلك متواترًا فهو مما لاسبيل إليه، إذ لو أنه كان كذلك لبلغنا وتيقنا كما نعلم بالتواتر تولية معاذ على اليمن، وكما نعلم بالتواتر تنصيب أبي بكر ومن بعده من الخلفاء الراشدين إلى غير ذلك مما نعلمه بالاضطرار من أُمور الدين، أو من أخبار وأحوال الماضيين[1].

*** المسلك الثاني: إثبات القول بالاختيار إثباتًا مجردًا عن التعرض لإبطال القول بالنَّص:**

ومن أقوى أدلة إثبات طريق الاختيار الإجماع، وفي هذا المعنى يقول إمام الحرمين الجويني: (وإن أردنا أن نعتمد إثبات الاختيار من غير التفات إلى إبطال مذهب مدعي النصوص أسندناه إلى الإجماع)[2].

---

(١) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٦٥ ـ ٢٦٦)، و«الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٥٩، و«معالم أصول الدين» للرازي: ص١٥٩، ١٦٣، و«الإرشاد» للجويني: ص٤٢٠، و«لمع الأدلة» للجويني: ص١١٤، و«المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ١١٣ ـ ١١٩)، و«أصول الدين» للبغدادي: ص٢٨٠، و«المسامرة على المسايرة» للكمالين: (٢/ ١٤٢)، و«التمهيد» للباقلاني: ص١٦٥، و«غاية المرام» للآمدي: ص٣٧٦ ـ ٣٧٧، و«غياث الأمم» للجويني: ص٢٢، و«فضائح الباطنية» للغزالي: ص١٣٦.

(٢) «غياث الأمم»: ص٤٢.

ووجه الاستدلال بالإجماع:

هو أن الصحابة - رضوان الله عليهم - قد عقدوا الإمامة بعد وفاة النبي ﷺ لأبي بكر عن طوعهم واختيارهم، ثم إنهم عقدوا الإمامة من بعده لعمر، ثم عقدوها لعثمان، ثم لعلي - رضي الله عنهم جميعًا -، بنفس الطريق المذكورة، فاتفاق الصحابة - رضوان الله عليهم - على اعتبار هذا الطريق في أربعة من الخلفاء على التوالي بعد رسول الله ﷺ يعتبر إجماعًا منهم على مشروعية الاختيار في كل وقت، وهم في إجماعهم هذا منقادون لسمع اقتضاه ولا شك، ولكن السمع الوارد في ذلك لا يجب نقله بل يكتفى بنقل الإجماع عن نقل مستنده من السمع[1]. ولم يصل إلينا مطلقًا أي اعتراض لأحد من الصحابة على هذا الطريق، ولو وجد بينهم أي خلاف حول هذا لبلغنا ذلك، كما بلغنا خلاف بعضهم في تعيين الشخص المستحق للإمامة أكثر من غيره، فهذا إجماع صريح لا إشكال فيه، على مشروعية الاختيار في تولية الإمام، ويعتبر من أقوى الإجماعات إذ هو إجماع صادر عن صحابة رسول الله ﷺ فإذا لم يعتبر إجماعهم - رضي الله عنهم -، وهو في القمة من الوضوح والصراحة فلا يمكن اعتبار أي إجماع آخر في أي قضية سواء كانت الإمامة أو أي قضية أخرى.

---

(١) انظر: «غياث الأمم»: ص٤٢، و«نيل الأوطار»: (٦/ ٥٩)، و«المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٥٩ - ٢٦٠، ٢٧٩ - ٢٨٠)، و«الإرشاد» للجويني: ص٤٢٢، و«المغني» لابن قدامة: (١٠/ ٥٢)، و«شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار: ص٧٦٢، و«معالم الأصول» للرازي: ص١٥٨، و«الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٣٨، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٦٦)، و«البحر الزخار» لابن المرتضى: (٦/ ٣٧٦)، و«المعتمد في أصول الدين» للقاضي أبو يعلى: ص٢٠٣، و«الحكومة الإسلامية» للمودودي: ص٢١٠.

=

* **اعـــتراض:**

لقد اعترض على هذا الإجماع بأنه مما لا يسلم به حيث قيل كيف يكون إجماع في هذه القضية التي اشتد فيها النزاع، فالشيعة يرون النص طريقًا وحيدًا للإمامة والزيدية من الشيعة يرون طريقها هو ظهور الإمام من البطن الفاطمي ودعوته إلى نفسه، وهناك من لا يرضى بانعقاد الإمام لشخص من الأشخاص إلاَّ أن يجمع عليه الخاصة والعامة وإذا تم ذلك فلا معنى للقول بالاختيار أو البيعة، كما أن هناك من يرى انعقادها للمتغلب ولو كان فاسقًا مفضولاً، فكيف يصح القول بمشروعية طريق الاختيار بالإجماع مع هذا الخلاف المشتهر[(١)].

ويمكن أن يجاب على هذا الاعتراض بأن يقال:

إن الشيعة القائلين بالنص خارجون من الاعتبار عند تقرير الإجماع المذكور لأنهم وجدوا بعد انعقاده واستقراره فهو حجة عليهم، وليسوا هم حجة عليه، كما أنهم يرون في نصب الإمام طريقًا لا يقرون غيره ولا يقرهم غيرهم عليه، فقضيتهم قضية منفردة، قد تبين بطلانها ببطلان دعوى النص على ما سبق تحريره، أما ما حكي عن الزيدية فلا أثر له على الإجماع المذكور، ولا يقدح فيه حيث تبين فيما سبق أن كثيرًا من فرق الزيدية بما فيهم الإمام زيد نفسه يوافقون القائلين بتولية الإمام بطريق الاختيار، وهم مقرون بانعقاد إمامة أبي بكر لأن الناس قد اختاروه، ولا يرد على ذلك ما نسب إليهم من قولهم بالخروج والدعوة إلى النفس؛ لأن هذا في حقيقته شرط من شروط الإمامة عندهم، وليس طريقًا من طرق انعقادها، وهو

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٥٩).

شرط غير مطلق عندهم أيضًا بل يبطل ببطلان مقتضاه، وذلك كأن يكون إمام الوقت إمام عدل وحق عندهم فيموت، ويخلفه آخر، بالاختيار والبيعة دون قتال ودون شهر للسيوف حيث لا داعي يقتضي ذلك، فهذا هو القول عند أكثرية الزيدية ومن شذَّ منهم عن ذلك، فهو محجوج بالإجماع المقدم ذكره. وأما من يشترط لانعقاد الإمامة لشخص معين الإجماع ورضا الكافة فليس في قوله ما يعارض طريق الاختيار حيث إنه في الحقيقة رأى متشدد في اشتراط هذا الطريق حيث إنه لا يعتبر إمامة أي شخص من الأشخاص ما لم يتم اختياره من قبل الجميع، ومن المعلوم أنه إذا حصل ذلك فهو عين الاختيار المطلوب، بل هو أكمل صور الاختيار، مع أن اشتراط الإجماع لانعقاد الإمامة مذهب مرجوح حيث إن هدف القائل بها هو الطعن في إمامة أبي بكر فقط وهي لا تطعن في ذلك عند التحقيق حيث نص جماهير العلماء على أنه لا يشترط لانعقاد الإمامة لشخص من الأشخاص الإجماع عليه، مع أن البحث هنا إنما ينصب على مشروعية طريق الاختيار وليس على عين الشخص المختار، ولا شك أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ مطبقون على مشروعية الاختيار، ولا يعارض هذا ما حصل في اختلاف في وجهات النظر في الشخص المناسب لاختياره للخلافة وذلك قبل أن يستقر الأمر على بيعة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ كما حصل في السقيفة، فهم متفقون على مبدأ الاختيار ولا أثر للبحث والمناظرة فيمن سيختار.

وأما ما جاء في الاعتراض من الإشارة إلى أن هناك من يرى انعقاد الإمامة للمتغلب ولفاقد الشروط فلا داعي لتكرار البحث حيالها حيث سبق الكلام على ذلك في مبحث الشروط الواجب توافرها في الإمام وفي الفصل

المعقود لولاية القهر والغلبة سيأتي مزيد بيان، ونكتفي بما حرر حول ذلك في موضعه.

* **اعتراض آخر:**

لقد اعترض شيعي معاصر فزعم أن الصحابة لم يلتزموا بطريق الاختيار عندما نص أبو بكر على الخليفة من بعده، فبرروا تصرفه هذا بمبررات تلزمهم القول بالنص من الرسول ﷺ على من بعده حيث يقول: (ومما يلفت النظر أن القائلين بالانتخاب يوم وفاة النبي ﷺ لم يجدوا بُدًّا من القول بالنص والدفاع عنه عندما نص أول خليفة في الإسلام على من يخلفه وعللوا ذلك بأن الظروف العامة كانت تفرض النص وتعينه باعتبار أن حروب الفتح كانت قائمة وأن الخشية من تمرد المتمردين مازالت موجودة، ولعل الباحث المدقق في الظروف التي أحاطت بوفاة النبي ﷺ يدرك أنها كانت أكثر خطورة وأشد حساسية وكان النبي على علم تام بها، وبملابساتها المتوقعة وذلك بحكم علمه بواقع الأُمور، وبحكم إخبار الله تعالى له بذلك في قوله ـ جلَّ وعلا ـ: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْۚ﴾[1]. فلماذا لم ينص النبي إذًا ونص غيره، وهل كان محمدٌ أقل من غيره إدراكًا للخطر وشعورًا بالمسئولية)[2].

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال:

إن الصورة التي ذكرها هي المعروفة بالعهد أو الاستخلاف وهي اختيار في حقيقتها وليس النص الشرعي على الإمام الذي تدعيه الشيعة وهو النص

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٤٤.

(٢) «الإمامة» للشيخ محمد حسن آل ياسين: ص٢٦ ـ ٢٧.

الذي لا يختلف عندهم عن أي نص من نصوص الشريعة على أن عهد أبي بكر إلى عمر ما هو في الحقيقة إلاَّ تجسيد لإرادة الأُمة في ذلك فإمامة عمر إنما انعقدت ببيعة الأُمة بعد وفاة أبي بكر تأييدًا لما جرى عليه الحال من اختيار أبي بكر له بتفويض من الأُمة لا بمجرد العهد من أبي بكر إذ إن من حق الأُمة أن ترشح من تريد للإمامة في حياة الإمام السالف، كما أن للإمام نفسه أن يفعل ذلك، باعتباره مفوضًا من الأُمة والقائلون بالعهد والاستخلال، لا يقولون إنه الطريق الوحيد للإمامة كما تقوله الشيعة عند قولهم بالنَّص، وكذلك القائلون بالاختيار لا يقولون إن إمامة عمر منعقدة بنفس عهد أبي بكر، فطرق انعقاد الإمامة متعددة عند جماهير العلماء خلافًا لما تدعيه الشيعة من أن النص هو الطريق الوحيد لانعقاد الإمامة، وعلى هذا فاعتراضه المذكور غير وارد ولا وجه له.

وحيث ورد فيما تقدم إشارة إلى أن الذي يتولى الاختيار هم أهل الحل والعقد فيحسن بنا قبل أن نختم هذه المقدمة أن نوضح بإيجاز من هم أهل الحل والعقد، وللإجابة على هذا السؤال سنقتصر على إيراد تعريفين مشهورين كل واحد منهما يمثل وجهة نظر لفريق من العلماء، وذلك على النحو التالي:

التعريف الأول:

للقلقشندي. حيث يقول فيه بأن أهل الحل والعقد هم: (من العلماء والرؤساء ووجوه الناس)[1]. والمقصود بوجوه الناس هم: (عظماؤهم بإمارة أو علم أو غيرهما)[2]. وذلك على حد قول الشيخ الشرواني عند

---

(١) «مآثر الأنافة»: (١/ ٤٢).

(٢) «حاشية الشرواني على تحفة المحتاج»: (٩/ ٧٦).

تفسيره لهذه العبارة التي ذكرها صاحب «التحفة». ولذا فقد اعتبر ـ أي: الشرواني ـ أن عطف عبارة (وجوه الناس) على ما قبلها من قبيل عطف العام على الخاص[1].

التعريف الثاني:

هو ما حكاه ابن خلدون حيث يقول: (إذ حقيقة أهل الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه)[2].

وعلى هذا فابن خلدون يرى أن أهل الحل والعقد في الأُمة هم عصبية الدولة.

وسنكتفي بهذا القدر من الإشارة إلى أهل الحل والعقد، وسيأتي بإذن الله في المباحث القادمة مزيد تفصيل فيما يتعلق بأهل الحل والعقد في الأُمة وعددهم المعتبر، والشروط الواجب توفرها في هذه الجماعة... إلخ.

* * *

(١) «حاشية الشرواني»: (٩/ ٧٦).

(٢) «المقدمة»: ص١٧٧.

* المبحث الأول: عن تعريف البيعة وحقيقتها ومشروعيتها وصور البيعة وصفة البيعة:

• المطلب الأول: تعريف البيعة:

أ ـ لغة: البيعة مأخوذة من الفعل باع[١]، وباع الشيء منه وله بيعًا ومبيعًا أعطاه إياه بثمن، وبايعه مبايعة وبياعا، عقد معه البيع، وتبايعا: عقدا بيعًا أو بيعة. والبيعة: الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة وبايعه عليه مبايعة أي عاهده.

ب ـ **وفي الاصطلاح**: هي إعطاء العهد من المبايع على السمع والطاعة لولي الأمر في المنشط والمكره والعسر واليسر وعدم منازعته الأمر، وتفويض الأمور إليه.

قال ابن خلدون: (اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة كأن المبايع لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره وكانوا إذا بايعوا الأمير، وعقدوا عهده، جعلوا أيديهم في يديه تأكيدًا للعهد، فأشبه ذلك فعل البايع والمشتري، فسمي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع وهو المراد في الحديث في بيعة النبي ﷺ ليلة العقبة وعند الشجرة، وحيثما ورد هذا اللفظ، ومنه بيعة الخلفاء، ومنه أيمان البيعة كأن الخلفاء يستخلفون على العهد، ويستوعبون الأيمان كلها لذلك، فسمي هذا الاستيعاب أيمان البيعة)[٢].

---

(١) انظر: «لسان العرب»: (٩/ ٣٧٤)، و«المعجم الوسيط»: (١/ ٧٩).

(٢) «مقدمة ابن خلدون»: ص٢٢٩.

ويظهر من كلام ابن خلدون في البيعة أن المعنى الاصطلاحي لها يتفق مع ما جاء في المعنى اللغوي من أنها المبايعة والمعاهدة على الطاعة.

ويظهر من تعريف العلماء أنهم يخالفون ابن خلدون في أن المعنى الاصطلاحي عندهم أخص من المعنى اللغوي، حيث إنهم اصطلحوا على إطلاق البيعة على عقد الأُمة للإمامة لمتأهل لها، وفي هذا يقول القلقشندي: (البيعة هي أن يجتمع أهل الحل والعقد الآتي ذكرهم ويعقدون الإمامة لمن يستجمع شرائطها)[١]. وهذا هو المقصود من البيعة عند علماء الفقه السياسي، غير أنه مما يلاحظ أن القلقشندي قد ذكر البيعة بمعناها المذكور على أنها طريق من طرق ثلاثة لانعقاد الإمامة والطريقان الآخران هما طريق العهد والاستخلاف، وطريق القهر والغلبة، فالبيعة عنده مرادفة لطريق الاختيار، أو ملازمة له، وهذا ما يخالفه هو ومن وافقه فيه كثير من العلماء حيث إن البيعة عندهم هي الأمر الوحيد الذي تنعقد به الإمامة سواء كانت مترتبة على طريق الاختيار أو على طريق العهد والاستخلاف أو على طريق القهر والغلبة عند من يرون انعقاد الإمامة للمتغلب على ما سيأتي إيضاحه.

أما صاحب «تتمة الروض النضير» فيعبر عن البيعة بقوله: (والمبايعة عبارة عن أخذ العهد والميثاق والمعاقدة على إحياء ما أحياه الكتاب والسنة وإماتة ما أماتاه، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته، ودخيلة أمره، فالمبايعة من الطرفين، وهي من العامة على السمع والطاعة)[٢]. ويتضح من تعبيره بالمبايعة والتعاقد بين الطرفين ـ من

---

(١) «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/ ٣٩).

(٢) العباس بن أحمد الصنعاني في «التتمة»: ص١٧.

غير العامة ـ احترازًا مما قد يتبادر إلى أذهان البعض أن في البيعة إلزامًا للجميع بحقوق تجاه الإمام دون العكس حسبما يظهر من معنى البيعة عند ابن خلدون حيث قال ابن خلدون بأن البيعة هي العهد على السمع والطاعة، فظاهر ما يدل عليه تعريف البيعة عند ابن خلدون أنه لا يترتب على الإمام أي حق للأُمة.

ويعرفها ابن الأثير بقوله: (البيعة: المعاقدة على الإسلام والإمامة والإمارة والمعاهدة على كل ما يقع عليه اتفاق)[١]. وعلى هذا فالبيعة عنده معاقدة ومعاهدة بين من تم بينهم الاتفاق، وهم الأُمة ممثلة بأهل الحل والعقد فيها من جهة والمرشح للإمامة من جهة أخرى، والمبايعة تأتي بمعنى المعاهدة[٢].

ولمزيد من الإيضاح حول معنى البيعة في الاصطلاح سنورد فيما يلي نماذج من عبارات الباحثين المعاصرين بعد أن بينّا بعض عبارات السلف في هذا الصدد فنقول:

١ ـ يعبر الشيخ أبو زهرة عن المبايعة بقوله: (المبايعة عقد يقوم بين الإمام وبين المسلمين على أن يلتزم القيام بتنفيذ الشرع ويلتزموا بطاعته)[٣].

٢ ـ يقول عبد العزيز البدري في هذا المعنى: (البيعة عهد من قبل الحاكم على تطبيق الإسلام ورعاية شئون الأُمة على أساسه والبيعة من قبل الأُمة طاعة هذا الحاكم في غير معصية وتنفيذ أمره فيما لا يخالف الإسلام)[٤].

---

(١) «جامع الأصول في أحاديث الرسول»: (١/ ٢٥٢).

(٢) انظر: «إرشاد الساري» للقسطلاني: (١٠/ ٢٦٢).

(٣) «الوحدة الإسلامية»: ص١٥٦.

(٤) «الإسلام بين العلماء والحكام»: ص٥٠.

٣ ـ ويقول إبراهيم الغازي: (والبيعة بهذا الخصوص يمكن أن نعتبرها عهدًا رضائيًا بين مواطني الدولة الإسلامية وبين الحاكم فيهم ـ رئيس الدولة ـ على الطاعة ما دام مطبقًا لشرع الله)[١].

تنبيه:

ورد في تعريف الغازي كلمة (مواطني) والمواطنون تعني في العرف الحديث كل من يقيم على أرض الوطن من المسلمين وغيرهم، والمعروف أن عقد الإمامة قاصر على المسلمين فقط دون أهل الذمة.

٤ ـ ويقول ظافر القاسمي: (البيعة في الاصطلاح السياسي، وكما طبقت في أيام الخلفاء الراشدين عقد ثنائي الطرف، الخليفة طرفه الأول، والأُمة طرفه الثاني)[٢].

ويقول في عبارة أخرى: (البيعة في الاصطلاح تأييد المرشح للخلافة والموافقة على الترشيح)[٣]. ويمكن الجمع بين هاتين العبارتين بأن يقال إن البيعة عقد بين الأُمة وبين شخص مرشح للإمامة، ومقتضى هذا العقد تأييد المرشح والموافقة على ترشيحه.

٥ ـ ويقول مصطفى حلمي في تعبيره عن معنى البيعة: (فهي أشبه برباط ينشئ حقوقًا وواجبات لكلا الطرفين)[٤].

٦ ـ وقد حلل أكرم ديرانيه أقوال الباحثين المعاصرين التي أوردوها في بيان

---

(١) «عرض وجيز لأساس السلطة ومشروعيتها في الإسلام والمذاهب السياسية الوضعية»: ص١١.

(٢) «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي»: ص٢٧٣.

(٣) «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي»: ص٢٥٩.

(٤) «نظام الخلافة في الفكر الإسلامي»: ص١٧.

معنى البيعة اصطلاحًا فقال: (تعددت وجوه تحليل عقد البيعة بين الكتاب وفلاسفة السياسة، ولكنها أجمعت على كون البيعة عقدًا ملزمًا يعقد بالاختيار بين الخليفة والشعب ويلزم كلا منهما بأداء دوره والقيام بمسئولية العقد ضمن إطار الشريعة الإسلامية)[1].

* **الــرأي المخــتار:**

باستعراض ما سبق من آراء السلف الماضين، وآراء الباحثين المعاصرين التي تضمنتها عباراتهم في بيان معنى البيعة وحقيقتها اتضح أنها في الجملة قد أخذت مسلكين:

المسلك الأول: ويتزعمه ابن خلدون ويفهم منه أن البيعة تعني وجوب السمع والطاعة من قبل الأُمة تجاه الإمام.

المسلك الثاني: يفهم منه أن البيعة عقد بين طرفين يترتب عليها حقوق وواجبات تجاه بعضهما البعض.

ومما لا شك فيه أن رأي ابن خلدون ومن يؤيده قد اقتصر على وجوب السمع والطاعة فقط من قبل الأُمة، وهذا في ظاهره يجعل البيعة مجرد رمز للطاعة ويسلبها جانبًا مهما من مضمونها ومحتواها، وهذا يخالف ما درج عليه سلف الأُمة حيث إن العلاقة بين الراعي وبين الرعية ذات أبعاد وذات عمق في مدلولاتها ومضامينها إذ هي قمة في الإيجابيات والتعاون والتناصح والتناصر، ومما لا شك فيه أن البيعة عقد يترتب عليه واجبات على الولاة، وواجبات على الرعية كل في حدود ما يلزمه شرعًا مع الأخذ في الاعتبار التدرج في المسئولية، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن

---

(١) «الحكم والإدارة في الإسلام»: ص١٨١.

تيمية: (وهذا القسم يتناول الولاة والرعية فعلى كل منهما أن يؤدي إلى الآخر ما يجب أداؤه إليه)[1]، ويقول في موضع آخر: (وقد دلت سنة رسول الله ﷺ على أن الولاية أمانة يجب أداؤها)[2]. وقد تبين من عبارات شيخ الإسلام ما يخالف ما صرح به ابن خلدون في بيان معنى البيعة إذ هي في الحقيقة تقتضي القيام بواجبات من قبل الطرفين، وهي فوق ذلك أمانة لدى الإمام يتحملها ويؤديها، يضاف إلى ذلك أن السمع والطاعة للإمام مقيدة غير مطلقة، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام في مناقشته للحليّ: (وأن الإمام الذي شهد له بالنجاة ـ أي: في الآخرة ـ إما أن يكون هو المطاع في كل شي وإن نازعه غيره من المؤمنين، أو هو مطاع فيما يأمر به من طاعة الله ورسوله، وفيما يقوله باجتهاده إذا لم يعلم أن غيره أولى منه، ونحو ذلك، فإن كان هو الأول فلا إمام لأهل السنَّة إلاَّ رسول الله ﷺ فإنه ليس عندهم من يجب أن يطاع في كل شيء إلاَّ رسول الله ﷺ). إلى أن قال: (وإن أرادوا بالإمام المقيد فذلك لا يوجب أهل السنة طاعته إن لم يكن ما أمر به موافقًا لأمر الإمام المطلق رسول الله ﷺ، وهم إذا أطاعوه فيما أمر الله بطاعته فيه، فإنما هم مطيعون لله ورسوله)[3].

ومما تقدم يترجح أن البيعة عقد له خاصية يستقل بها عن بقية العقود الأخرى فهي عقد على تحكيم الكتاب والسنَّة يتضمن التناصح والتعاون والتناصر فيما يخدم مصالح الأُمة، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٣٤.

(٢) نفس المصدر: ص١٦.

(٣) انظر: «الدولة عند ابن تيمية» لمحمد المبارك: ص٨٥٩ من مجلد «أسبوع الفقه الإسلامي» لابن تيمية.

تيمية: (وإنما هو ـ أي: الإمام ـ والرعية شركاء يتعاونون هم وهو على مصلحة الدين والدنيا، فلا بد له من إعانتهم، ولا بد لهم من إعانته كأمير القافلة إن سلك بهم الطريق اتبعوه وإن أخطأ عن الطريق نبهوه وأرشدوه، وإن خرج عليهم صائل يصول عليهم تعاونوا هو وهم على دفعه)[١]. وبالله التوفيق.

- **المطلب الثاني: تكييف البيعة:**

١ ـ قيل: هي شبيهة بعقد البيع، وعلى هذا يقول ابن خلدون: (وكانوا إذا بايعوا الأمير، وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدًا للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي)[٢].

٢ ـ وقيل: هي عقد وكالة، ويقول أصحاب هذا الرأي: إن المبايع يتقدم للمبايعة ويقول: (أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله) وليس لذلك معنى غير أن يوكله عن نفسه في تدبير أمر الدولة والذي هو حق لكل فرد مسئول فيها وليس على (الموكل) وهو (المبايع) سوى الطاعة في حدود الدستور[٣].

٣ ـ وقيل: هي شبيهة بالتحالف السياسي حيث إنّ عقد الإمامة ـ المبايعة ـ والتحالف السياسي كلاهما عقد قولي وعملي يتم بين طرفين لهما أهلية التعاقد. الطرف الأول الإمام، والثاني أهل الحل والعقد،

---

(١) «منهاج السنة»: (١/١١٦ ـ ١١٧).

(٢) «مقدمة ابن خلدون»: ص٢٢٩.

(٣) انظر: كتاب «الفقه السياسي عند المسلمين» لمحمد فياض: ص٢٦ ـ ٢٧.

ويعطى كل منهما ويأخذ لنفسه ومن نفسه فتحكيم الكتاب والسنَّة والعدل مبذولة من قبل الإمام، والسمع والطاعة من قبل الأُمة[١].

٤ ـ وقيل: إن البيعة تشبه الإجماع، فالإجماع يتولد عنه حكم، والبيعة يتولد عنها اختيار الإمام، وإنفاذ مقتضى كل من الإجماع والبيعة واجب وهو تطبيق الحكم وطاعة الإمام[٢].

٥ ـ وقيل: إن البيعة فيها معنى الولاية والوكالة، وهذا هو رأي شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول عن الولاة: (وهم وكلاء العباد على أنفسهم). وقال: (ففيهم معنى الولاية والوكالة)[٣]. وقال في موضع آخر بخصوص ولاة الأموال: (فإنما هم أُمناء ونواب ووكلاء)[٤].

* مناقشة هذه الأقوال:

لقد تبين من القول الأول أن أصحابه يرون أن البيعة شبيهة بعقد البيع حيث إن البيعة وفعل البائع والمشتري هما في الحقيقة اتفاق بين طرفين يترتب على كل منهما آثاره، إلاَّ أن طبيعة عقد البيعة تختلف اختلافًا جذريًا عن طبيعة عقد البيع المستعمل في التبادل التجاري لأن عقد البيع يفيد تمليك المشتري المبيع، وتمليك البائع لثمن ذلك المبيع ولا تستمر بينهما صلة بعد ذلك، فلكل من البائع والمشتري أن يتصرف فيما تحت يده بغير قيد، فليس لأحدهما أن يقيد حرية الآخر أو يتدخل فيما آل إليه عن طريق ذلك العقد، أما البيعة فهي تنشئ علاقة دائمة تقتضي التضامن والتعاون

---

(١) انظر: «الخلافة والإمامة ديانة وسياسة» لعبد الكريم الخطيب: ص٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص٢٩٣.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص١٨.

(٤) نفس المصدر: ص٣٦.

والتناصح والتناصر في حدود ما تقتضيه نصوص الشريعة وقواعدها المرعية، فالبيعة بداية للقيام بشكل متجدد بما تقتضيه مصالح الأُمة، كما تقتضي من وجه آخر السمع والطاعة والانقياد من قبل الرعية للراعي بشكل متجدد أيضًا.

وعلى القول بأنها وكالة فقط فغير مسلم به أيضًا ذلك أن الوكالة في الأصل عقد جائز لكل من الوكيل والموكل حق فسخ الوكالة وهذا غير وارد ولا مقبول في جانب البيعة.

وأما القول بأن فيها شبهًا من الإجماع، فمن المعلوم أن الإجماع يتم باجتهاد المجتهدين في زمن من الأزمان على أمر من الأُمور ولا يعتبر الإجماع صحيحًا إذا خالف عالم من العلماء في رأيهم، أما البيعة فلا يؤثر فيها خلاف واحد أو أكثر إذا بايع من بيدهم الحل والعقد وحصل للإمام السلطان والشوكة فلا أثر لمن خالف بعد ذلك. وعلى هذا فالقول بأن البيعة كالإجماع غير مسلم به أيضًا.

وأما القول بأن البيعة تشبه التحالف السياسي فغير مسلم به أيضًا؛ لأن التحالف السياسي يكون على بنود محددة ويسبقها من المفاوضات والتباحث ما تستدعيه كل حالة على حدة، ويكون إبرامها ونقضها لأسباب وملابسات تختلف كل الاختلاف عن مقصود الولاية وما تقتضيه البيعة. فالبيعة متعلقها مصالح المسلمين جملةً وتفصيلاً في دينهم ودنياهم وإقامة العدل ورفع الظلم فيما بينهم في إطار تحكيم الشريعة، أما التحالف السياسي فيكون غالبًا بين الدولة الإسلامية وبين دولة أخرى على أمر من الأُمور الجزئية لغرض جلب مصلحة أو دفع مضرة في حدود ما تم الاتفاق عليه.

أما القول الخامس وهو أن البيعة فيها معنى الولاية والوكالة فله صفة شمول وإحاطة بمقاصد الولاية ووفاء بأغراضها ولا يخرج عنه أمر من الأُمور التي يتولاها الإمام عادة فما يجريه إما أن يكون إجراؤه له بحكم ولايته وعموم سلطانه أو بصفته وكيلاً عن الأُمة ووكيلاً عليها في رعاية مصالحها وما يستقيم به شأنها، وهذا في نظري يترجح على ما سبقه، حيث إن حقيقة البيعة لا تتعدى ما تعنيه الولاية والوكالة مجتمعتين فالإمام ولي الأُمة ووكيل عنها، وبهذا يتم المراد ويحصل المقصود ويتضح المعنى المطلوب.

- **المطلب الثالث: مشروعية البيعة:**

تستند مشروعية البيعة إلى أدلة من الكتاب والسنة، كما تستند إلى الإجماع، وفيما يلي بيان ذلك.

- **أولاً: الأدلة من الكتاب:**

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾(١).

وقال تعالى: ﴿۞ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾(٢).

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(٣).

---

(١) سورة الفتح، الآية: ١٠.

(٢) سورة الفتح، الآية: ١٨.

(٣) سورة الممتحنة، الآية: ١٢.

* **تنبيـــه:**

ورد في هذه الآية النص على أركان النهي في الدين ولم يذكر أركان الأمر، وقد قال القرطبي في هذا: (وذلك لأن النهي دائم في كل الأزمان وكل الأحوال، فكان التنبيه على اشتراط الدائم آكد، وقيل: إن هذه المناهي كان في النساء كثير من يرتكبها ولا يحجزهن عنها شرف النسب فخصت بالذكر لهذا)[١].

وقال الشوكاني: (ولم يذكر في بيعتهن الصلاة والزكاة والصيام والحج لوضوح كون هذه الأمور من أركان الدين وشعائر الإسلام)[٢].

ـ **ثانيًا: الأدلة من السُّنَّة القولية:**

١ ـ قال رسول الله ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[٣]. وهذا يدل على وجوب وجود بيعة في عنق كل مسلم لولي أمر المسلمين.

٢ ـ وقال رسول الله ﷺ: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»[٤]. ويستفاد من هذا الحديث أن انعقاد الإمامة يتم بالبيعة وبمجرد ما تحصل تنعقد الإمامة وتستقر ولا يجوز أن تعقد بيعة أخرى، وإذا حصلت فهو اعتداء وبغي، وإذا لم يندفع إلا بالقتل فإنه يقتل شرعًا.

٣ ـ وقال ﷺ: «من بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»[٥].

---

(١) «الجامع لأحكام القرآن»: (١٨/ ٧٣).
(٢) «فتح القدير»: (٥/ ٢١٦).
(٣) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٤٠).
(٤) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٤٢).
(٥) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٣٣ ـ ٢٣٤).

- **ثالثًا: ومن السُّنَّة الفعلية:**

باستقراء سيرة الرسول ﷺ يتضح أنه ﷺ قد أخذ البيعة فعلاً كما حصل في بيعة العقبة الأولى وفي بيعة العقبة الثانية، وبيعة الشجرة، وقد روى البخاري رحمه الله عن عبادة بن الصامت ـ رضي الله عنه ـ قال: «دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال: فيما أخذ علينا، السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا وألاَّ ننازع الأمر أهله إلاَّ أن تروا كفرًا بواحًا عندكم من الله فيه برهان»[١].

وقد أخذ النبي ﷺ البيعة من الرجال ومن النساء في بيعة العقبة الثانية، فقد ذكر ابن حجر عن أُم عمارة قالت: «كانت الرجال تصفق على يدي رسول الله ﷺ فلما بقيت أنا وأُم منيع، نادى زوجي عربة بن عمرو: يا رسول الله، هاتان امرأتان معنا يباعنك. فقال: قد بايعتهما على ما بايعتكم عليه إني لا أصافح النساء»[٢]. وبايع النبي ﷺ الرجال والنساء بعد فتح مكة وكانت هند بنت عتبة زوج أبي سفيان من المبايعات[٣].

- **رابعًا: الإجماع:**

وهو إجماع الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فقد كانت البيعة هي الطريق لانعقاد الإمامة لكل الخلفاء الراشدين سواء كانت البيعة بعد اختيار مباشر منهم مثل بيعة أبي بكر وعلي ـ رضي الله عنهما ـ، أو كانت بعد عهد من الإمام السابق وموافقة الصحابة عليه، وإنفاذه كما في بيعة عمر وعثمان ـ رضي الله عنهما ـ كما سيأتي بيانه.

---

(١) «فتح الباري»: (١٦/ ١١٣ ـ ١١٤).

(٢) «الإصابة في تمييز الصحابة» لابن حجر: (٤/ ٤٧٩).

(٣) انظر: «طبقات ابن سعد»: (٨/ . .).

- **المطلب الرابع: صور البيعة:**

لقد مرت البيعة والألفاظ والجمل المستعملة في التعبير عن المراد بها بعدة أطوار، ففي عهد رسول الله ﷺ وهو يمثل الطور الأول قد أخذت البيعة من المسلمين في مناسبات مختلفة، وقد كانوا في جميع تلك المبايعات يبايعون الرسول ﷺ على السمع والطاعة، كما جاء في حديث عبادة بن الصامت الذي ورد ذكره فيما سبق، وليس في البيعة حين ذاك نص يخص ما يلتزم به رسول الله ﷺ حيث إنه هو المبلغ لرسالة ربِّه والتزامه يترتب على مهمته في الرسالة وتبليغ ما يوحى إليه وبيان شرع الله وهي المهمة الأساسية وليست مهمته مترتبة على مقتضيات البيعة ومستلزماتها، وهذا أمر لا شك فيه وهو موضع إنفاق ولا يرد عليه قوله ﷺ في بيعة العقبة الثانية للمبايعين: «أنه منهم وأنَّهم منه» حيث إنما قصد بذلك دفع ما تحرز منه بعض المبايعين بدليل أن جميع المبايعات التي تمت في حياته ﷺ إنما كانت تقتصر على السمع والطاعة في المنشط والمكره . . . إلخ كما وردت بذلك الآثار.

الطور الثاني: ما حصل من بيعة المسلمين لأبي بكر ولعمر ولعثمان ولعلي في عهد الخلافة الراشدة حيث كان الناس يبايعون الخلفاء الراشدين على الكتاب والسُّنَّة، فيبايعونهم بدورهم على ذلك، ومستندهم في المبايعة على الكتاب والسُّنَّة إقراره ﷺ لاشتراط الأنصار في بيعة العقبة الثانية والذي بويع الخلفاء عليه[1]، وهو الكتاب والسُّنَّة هو محل إجماع من الصحابة

---

(١) انظر: «فتح الباري شرح صحيح البخاري»: (١٦/٣١٨)، و«الخلافة» لمحمد رشيد رضا: ص٢٥.

ـ رضوان الله عليهم ـ ومحل الرضا والقبول إذ لا يطمحون إلى أفضل منه وهو ما أخذ الخلفاء على أنفسهم العهد على تطبيقه واتباعه فهم متبعون ومنفذون، وفي تحكيم الشريعة والسير على هديها خير للراعي والرعية على حد سواء، وسواء كانت البيعة باللفظ والمصافحة أو بالكتاب كما حصل في بيعة عبد الله بن عمر لعبد الملك بن مروان فهو جائز، ويفي بالغرض المقصود.

الطور الثالث: بعد انقضاء دولة الخلفاء الراشدين أحدثت أيمان البيعة الأربعة وما زيد عليها، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: (وأما أيمان البيعة فقالوا أول مَن أحدثها الحجاج بن يوسف الثقفي، وكانت السنة أن الناس يبايعون الخلفاء، كما بايع الصحابة النبي ﷺ يعقدون البيعة كما يعقدون عقد البيع والنكاح ونحوها، وإما أن يذكروا الشروط التي يبايعون عليها ثم يقولون بايعناك على ذلك كما بايعت الأنصار النبي ﷺ ليلة العقبة، فلما أحدث الحجاج ما أحدث من العسف كان من جملته أن حلف الناس على بيعتهم لعبد الملك بن مروان بالطلاق والعتاق، واليمين بالله، وصدقة المال، فهذه الأيمان الأربعة كانت أيمان البيعة القديمة المبتدعة، ثم أحدث المستخلفون عن الأُمراء من الخلفاء والملوك وغيرهم أيمانًا كثيرة أكثر من تلك وقد تختلف فيها عاداتهم، ومن أحدث ذلك فعليه إثم ما ترتب على هذه الأيمان من الشر)[1].

ولمزيد من الإيضاح لما حصل في هذا الطور نورد فيما يلي نموذجًا لأيمان البيعة التي أحدثت فيما بعد عهد الخلافة الراشدة: فقد روى

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤).

القلقشندي في كتابه «صبح الأعشى» نص بيعة أخذت على أهل شاطبة في الأندلس لأبي جعفر المنتصر بالله العباسي، وقد جاء فيها: (ولما انتهى ذلك إلى الملأ من أهل شاطبة رأوا أن يحلفوا مع مَن سبق ويصدقوا النية مع مَن صدق ويعقدوا ما عقدوه على ما صرح به العهد الشريف ونطق، وأقسموا بالله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة، العزيز الرحيم، وبما أخذه على أنبيائه الكرام من العهود المؤكدة والمواثيق المشددة على أنهم إن حادوا عن السبيل وانقادوا إلى دواعي التحريف والتبديل فهم براء من حول الله وقوتهم إلى حولهم وقوتهم تاركين ذمته الوافية لذمتهم والأيمان كلها لازمة لهم ثلاثًا، وأيما امرأة تزوجها في البلاد . . . فطلاق لازم له . . . وعلى كل واحد منهم المشي إلى بيت الله الحرام على قدميه محرمًا من منزله بحجة كفارة لا تجزئه عن حجة الإسلام، وعبيدهم وأرقاؤهم عتقاء لاحقون بأجراء المسلمين وعلى جميع أموالهم أعيانًا وعرضًا وحيوانًا وأرضًا، وسائر ما يحويه المتملك كلاً وبعضًا صدقة لبيت مال المسلمين، كل ذلك على أشد مذاهب الفتوى وألزمه بكلمة التقوى، أرادوا بذلك رضا الخليفة «فلانًا» وولده، المأخوذ لهما البيعة . . . وأشهدوا الله على أنفسهم وكفى بذلك اعترافًا والتزامًا وشدا لما أمر به وإحكامًا ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾[1] ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾[2] وهم يرفعون دعاءهم إلى الله، تضرعًا واستسلامًا، اللهم إنا أنفذنا هذا العقد)[3].

---

(١) سورة الفتح، الآية: ١٠.

(٢) سورة الفرقان، الآية: ٦٨.

(٣) انظر: «عبقرية الإسلام في أصول الحكم»: ص١٦٤ ـ ١٦٥.

وعلى الرغم من وجود هذه المبايعات في العصور التي تلت عصر الخلافة الراشدة إلاَّ أنه قد وجد بعض منها خاليًا ـ تقريبًا ـ من المبالغة التي شاع أمرها في تلك الأزمان، ومن المبايعات التي لم يبالغ فيها ما رواه السيوطي في «تاريخ الخلفاء» حيث حكى نص بيعة الخليفة الظاهر فقال: (قال ابن السباعي حضرت مبايعة الخليفة الظاهر، فكان جالسًا في شباك القبة بثياب أبيض وعليه الطرحة، وعلى كتفه بردة النبي ﷺ والوزير قائم بين يديه على منبر وأستاذ الدار دونه بمرقاة وهو يأخذ البيعة على الناس ولفظ المبايعة: "أبايع سيدنا ومولانا الإمام المفترض الطاعة على جميع الأنام أبا نصر محمد الظاهر بأمر الله على كتاب الله وسنة نبيه واجتهاد أمير المؤمنين وألا خليفة سواه")[١].

- **المطلب الخامس: صفة البيعة وعلاقتها بصفقة اليد:**

١ ـ من العلماء الذين وصفوا البيعة التي تنعقد بها الإمامة بدر الدين ابن جماعة حيث يقول: (وصفة البيعة أن يقال: بايعناك راضين على إمامة العدل والقيام بفروض الإمامة على كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ) ثم قال: (ولا يفتقر إلى الصفق باليد بل يكفي فيها القول)[٢].

٢ ـ وممن وصف البيعة أيضًا القاضي أبو يعلى حيث يقول: (وصفة البيعة أن يقال: بايعناك على بيعة رضا على إقامة العدل والإنصاف والقيام بفروض الإمامة) ثم قال: (ولا يحتاج مع ذلك إلى صفقة اليد)[٣].

---

(١) «تاريخ الخلفاء» للسيوطي: ص٢٦.

(٢) مخطوط ـ «تحرير الأحكام»: ص١٠.

(٣) «الأحكام السلطانية»: ص٢٥، و«المعتمد في أصول الدين»: ص٢٢٤.

وقال بمثل هذه العبارة الشيخ منصور البهوتي في كتابه «كشاف القناع عن متن الإقناع»[١].

٣ ـ وعند الدسوقي من المالكية أن بيعة من كان حاضرًا من أهل الحل والعقد تكون بالمباشرة بصفقة اليد، ويكتفي من الغائب بالإشهاد على بيعته[٢]. ويفهم منه أن الدسوقي يرى تعين صفقة اليد في البيعة للحاضرين كما هو ظاهر كلامه.

٤ ـ ويقول القاضي عبد الجبار: (ولسنا نعني بالبيعة التي هي صفقة اليد وإنما نعني الرضا والانقياد وإظهار ذلك)[٣]. ويفهم من هذه العبارة المعول عليه الرضا والانقياد وأن القول المجرد لا يفي بالغرض المطلوب.

٥ ـ روى أبو يعلى أن من العلماء من يرى أن البيعة هي نفس الرضا والانقياد له بفعل أو بقول[٤]. ويفهم من ذلك أن القول ليس متعينًا فإذا وجد الرضا والانقياد فهو المطلوب وسواء دل عليه بالفعل أو دل عليه بالقول.

والذي يظهر من أقوال العلماء أن البيعة لا تتم من قبل أهل الحل والعقد لولي الأمر إلاَّ بصريح القول، الدال على الرضا وعدم الإكراه. وفي هذا المعنى نجد القاضي أبا يعلى يقرر أن الصدر الأول قد قاموا بعقد الإمامة بالقول الدال على الرضا التام بإمامة من بايعوه، فقد ثبت أن عمر

---

(١) «كشاف القناع عن متن الإقناع» للبهوتي: (٦/ ١٦٠).

(٢) انظر: «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٤/ ٢٩٨).

(٣) «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٥١).

(٤) انظر: «المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص٢٢٤.

بايع لأبي بكر ـ رضي الله عنهما ـ بيعة ظاهرة بالقول وتبعه من كان حاضرًا في سقيفة بني ساعدة من الصحابة كما بايعه الصحابة البيعة العامة في المسجد في اليوم الثاني بالقول، وهكذا الحال بالنسبة لبقية الخلفاء الراشدين ـ رضي الله عنهم ـ وذلك أن الرضا بالعقد لا يقوم مقام العقد، وهذا أمر مطَّرد في جميع العقود، فليس يكفي في النكاح مثلاً الرضا به في انعقاده بل لا بد من العقد الظاهر بالقول وهذا يصدق على البيع والقضاء والإمارة والوزارة، وعلى هذا فالقول يتعين في الإمامة من باب أولى؛ لأن عقد الإمامة أهم وأخطر من عقود كل ما سبق ذكره[1].

وكما ذكرنا سابقًا بأن البيعة كما تكون بالقول تكون بالكتاب ويشترط في الكتاب أن تكون واضحة بيِّنة، كما تتم البيعة بالنسبة للأخرس بالإشارة بشرط أن تكون إشارته معهودة واضحة يفهم منها الرضا والانقياد لإمامة الشخص المبايع له؛ لأنه يمكنه التعبير عن رأيه في هذا الخصوص إلا بذلك[2].

* * *

(١) انظر: «المعتمد في أصول الدين»: ص٢٢٤.

(٢) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٢٨.

* المبحث الثاني: حول ما إذا تفرد شخص في زمن من الأزمان بكونه دون غيره جامعًا لشروط الإمامة:

إذا تفرد شخص في زمن من الأزمان بكونه دون غيره جامعًا لشروط الإمامة فقد اختلف العلماء في انعقاد الإمامة له بحكم تفرده دون حاجة للبيعة، فمنهم من قال: لا بد من عقد البيعة له من الأُمة ممثلة في أهل الحل والعقد، ومنهم من قال: إن الإمامة تنعقد له بحكم تفرده دون حاجة للبيعة، فهم على قولين في هذه المسألة بعد اتفاقهم على أن الإمامة تتعين فيه ولا يجوز صرفها عنه ولا يجوز له الامتناع عنها بدون مبرر شرعي.

ـ **القول الأول:**

يرى أصحاب هذا القول أن المتفرد بالأهلية للإمامة إذا وجد في وقت من الأوقات فإن الإمامة لا تنعقد له إلاَّ بالبيعة، وتفرده باكتمال شرائط الإمامة غير كاف لانعقاد الإمامة له.

ويظهر من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أنه يقول بهذا القول، فهو يؤكد دائمًا على البيعة ويرى أن الإمامة إنما تحصل بمبايعة الناس ويعول دائمًا على وجود السلطان والشوكة، ويربط بين ذلك، وبين البيعة في عباراته المختلفة، ومما يؤيد هذا المفهوم قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: (كما أن استحقاق الرجل أن يكون إمام مسجد لا يجعله إمامًا، واستحقاقه أن يكون قاضيًا لا يصير قاضيًا، واستحقاقه أن يكون أمير حرب لا يجعله أمير الحرب، والصلاة لا تصح إلاَّ خلف من يكون إمامًا بالفعل لا خلف من ينبغي أن يكون إمامًا، وكذلك الحكم بين الناس إنما يفصله ذو سلطان وقدرة لا من يستحق أن يولى القضاء. وكذلك الجند إنما يقاتلون مع أمير

عليهم لا مع من لم يؤمر وإن كان يستحق أن يؤمر، وفي الجملة الفعل مشروط بالقدرة)[١].

والقائلون بهذا القول هم جمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين[٢].

وممن قال بهذا القول القاضي أبو يعلى، حسبما صرحت به عبارته التالية: (ولا تنعقد الإمامة لأفضل الأُمة، وأولاها من غير عقد من غيره)[٣].

وممن قال به أيضًا القلقشندي من الشافعية وحكاه عن النووي والرافعي من الشافعية أيضًا، فقد نسب عنهما أنهما اقتصرا على ذكر مضمونه عندما تطرقا إلى هذه القضية[٤].

ويقول اللّقّاني المالكي في «إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد»: (وقد علم من قوله "نصب" أن مستجمع شروط الإمامة الصالح لها لا يصير إمامًا بمجرد صلاحيته لها واستجماعه شروطها كما اتفق عليه الأئمة)[٥].

وممن قال بهذا القول من الباحثين المعاصرين عبد الوهاب خلاف[٦] وعبد القادر عودة[٧]، وعبد الغني سني بيك[٨]، وأبو بكر الجزائري[٩]،

---

(١) «منهاج السنة»: (٢/ ١٣٥).

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٨، و«المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٥١)، و«مآثر الأنافة في معالم الخلافة» للقلقشندي: (١/ ٤٧)، و«حاشية الشرواني على التحفة»: (٩/ ٧٦)، و«غياث الأمم» للجويني: ص٢٣٣.

(٣) «الأحكام السلطانية»: ص٤، و«المعتمد في «أصول الدين»: ص٢٢٣.

(٤) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٤٨).

(٥) «اتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد»: ص١٦٤.

(٦) انظر: «السياسة الشرعية»: ص٢٩ ـ ٣٠.

(٧) انظر: «الإسلام وأوضاعنا السياسية»: (ص١٤٦، وما بعدها).

(٨) انظر: «الخلافة وسلطة الأمة»: ص٢٤ ـ ٢٥.

(٩) انظر: «الدستور الإسلامي»: ص١٤ ـ ١٥.

وعبد العزيز البدري[(١)]، وسعيد حوى[(٢)]، ومحمد فتحي عثمان[(٣)]، وغيرهم[(٤)].

● **أدلة القائلين بهذا القول:**

١ ـ **الإجماع:** فقد قال أصحاب هذا الرأي إن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد أجمعوا في حالات متفاوتة على الاعتداد بالبيعة والعقد فقط في انعقاد الإمامة[(٥)].

٢ ـ كما استدلوا أيضًا بأن الإمامة كالقضاء والإمارة على بلد من البلدان وأمثال ذلك، فكما أن من تحققت فيه شروط القضاء أو شروط الإمارة لا يكون بمجرد ذلك قاضيًا أو أميرًا، بل لا بد من تقليد وعقد من ولي الأمر، فكذلك الإمامة لا تثبت إلاَّ بعقد من له صفة تخوله ذلك وعلى هذا فلا يكون أحد إمامًا لمجرد كونه يستحق ذلك ومتفردًا باستكمال شرائط الإمامة[(٦)].

اعتراض:

قد اعترض على هذا الاستدلال بأن قياس الإمامة على القضاء قياس مع الفارق ذلك أن القضاء نيابة خاصة، فلم تنعقد ولايته إلاَّ بتقليد

---

(١) انظر: «الإسلام بين العلماء والحكام»: ص٥٠ ـ ٥١.

(٢) انظر: «الإسلام»: (٢/ ١٥١).

(٣) «أصول الفكر السياسي الإسلامي»: ص٤٢٥.

(٤) انظر: يوسف الشال في «جرائم أمن الدولة»: ص١٣٤.

(٥) انظر: «المعتمد في أصول الدين» للقاضي أبو يعلي: ص٢٢٣، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٥٠، ٢٨٥).

(٦) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٨، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢٤، و«منهاج السنة» لابن تيمية: (٢/ ١٣٥)، و«مآثر الأنافة»: (١/ ٤٨).

مستنيب له، وهذا على قول، أما على القول الآخر فإنه يصير قاضيًا إذا تفرد بصفته كما يصير المتفرد بصفة الإمامة إمامًا، وأيضًا فالإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله وحقوق الآدميين لا يجوز صرفها عمن استقرت فيه إذا كان باقيًا على صفته وعلى هذا فلم يفتقر تقليد مستحقها مع تميزه إلى عقد مستثبت له[1].

٢ ـ قالوا: إن عقد الإمامة عقد بين طرفين هما الأُمة من جهة ممثلة في أهل الحل والعقد، والإمام من جهة أخرى فحكمه حكم سائر العقود التي تكون بين طرفين بحيث يتوقف انعقادها على الإيجاب من قبل طرف، والقبول من قبل الطرف الآخر[2].

اعتراض:

لقد اعترض على هذا الاستدلال بنفي أن تكون الإمامة عقدًا، وإذا كانت عقدًا فليست من الضروري وجود عاقد يعقد باعتباره طرفًا آخر، حيث يجوز أن يكون العاقد نفس الإمام، ويصير الحال فيه كالحال في النذور.

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بما ورد من الأدلة من الكتاب ومن السُنَّة التي سبق ذكرها في مشروعية البيعة، وأن الإجماع منعقد من قبل الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على مشروعية البيعة، وقد بايعوا للخلفاء الراشدين الأربعة، كما بايعوا من قبلهم رسول الله ﷺ.

وأما قول المعترض إن للإمام أن يعقد لنفسه كما هو الحال في النذور

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٨.

(٢) انظر: نفس المصدر: ص٨، و«مآثر الأنافة»: (٤٨/١)، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢٤، و«الخلافة وسلطة الأمة» لعبد الغني سنى بك: ص٢٥.

فيقال: إن قياسه هذا غير مسلم، حيث إن النذر يعتبر التزامًا وتعهدًا من طرف واحد، وأما عقد الإمامة فهو حاصل بين طرفين هما الأُمة من جهة، والإمام من الجهة الأخرى، وليس الحال كذلك في النذر وبهذا يسقط الاعتراض.

ـ **القول الثاني**:

١ ـ لقد ذكر عن بعض فقهاء العراق أنهم يقولون بانعقاد إمامة المتفرد بالصلاحية والأهلية للإمامة بدون بيعة، وعقد أهل الحل والعقد والاختيار للإمام، وأنه لو تصرف من تفرد بكونه جامعًا لشروط الإمامة تصرفًا يخص الإمام بعد شغور منصب الإمامة فإن تصرفه ينفذ على أنه إمام شرعي ولو لم تعقد له البيعة، وممن نقل ذلك عنهم الماوردي(١).

٢ ـ وممن أخذ بهذا المذهب أبو المعالي الجويني، ولكنه اشترط لانعقادها إمامة المتفرد بتفرده بالأهلية أن يبادر بالدعوة إلى نفسه، فإن لم يفعل لم تنعقد له الإمامة مع اعتبار إحجامه عن الدعوة إلى نفسه عند تفرده من أكبر الكبائر على حد تعبيره(٢).

٣ ـ ونقل القاضي أبو يعلى عن الجبائي أنه يقول: (أفضل الأُمة وأولاها بالإمامة إذا كان مشهورًا بذلك ومعروفًا بعينه صار إمامًا بغير عقد ولا بيعة)(٣).

وقد نقل القاضي عبد الجبار عن شيخه الجبائي خلاف ما ذكره أبو يعلى، فقد قال نقلاً عن شيخه أبي علي الجبائي: (فإذا كان من

---

(١) «الأحكام السلطانية»: ص٨، و«مآثر الأنافة»: (١/ ٤٧).

(٢) انظر: «غياث الأمم»: ص٢٣٣ ـ ٢٣٧.

(٣) انظر: «المعتمد في أصول الدين»: ص٢٢٣.

عرف فضله وسابقته وعلمه الجميع وشهر ذلك فيهم، وعلموا أنه لا مساوي له في الزمان ولا خصلة فيه تقعده عن الإمامة ولا في غيره خصلة تقدمه فيجب فيمن هذه حاله على الجميع المبايعة له لارتفاع الشبهة في أمره فإذا سبق ببيعته إليه من أهل السير ـ أي: السير الحميدة ـ واحد فبايعه كان إمامًا ببيعته، وعلى سائر المسلمين أن يرضوا به). ثم يقول القاضي عبد الجبار: (فجعله من هذا الوجه إمامًا ببيعة واحد نص على ذلك كما ترى)[1].

وأما مذهب أبي هاشم الجبائي فيوضحه أيضًا القاضي عبد الجبار بقوله: (فأما على طريقة أبي هاشم فمن هذه حاله لا يصير إمامًا إلاَّ بعقد الواحد مع رضا الأربعة، ولكن الرضا إذا كان معلومًا من الناس قبل العقد صار كأنه حاصل عنده)[2].

ويتضح مما ذكره القاضي عبد الجبار أن الجبائيين قد تساهلا فقط في اشتراط عدد العاقدين ولم يسقطا العقد والبيعة في انعقاد الإمامة لمن انفرد بكمال شرائط الإمامة.

٤ ـ ويظهر من كلام "مانكديم زيدي" أنه يرى أن المتفرد المتعين للإمامة عليه أن يقوم بالدعوة إلى نفسه فتنعقد إمامته بمجرد ذلك[3].

٥ ـ وذكر الشرواني أن من العلماء من يقول بهذا القول[4].

---

(١) «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٥٣).

(٢) نفس المصدر السابق: ص٢٥٤.

(٣) انظر: تعليقه على «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار: ص٧٥٥.

(٤) انظر: «حاشيته على التحفة»: (٩/ ٧٦).

- **أدلة القائلين بهذا القول:**

١ ـ يقول أصحاب هذا القول: إن المقصود من الاختيار ثم البيعة إنما هو للتعرف على من يصلح لتولي أمر المسلمين، وتمييزه عن غيره، وعند وجود المتفرد باستجماع شرائط الإمامة، فقد حصل المقصود، حيث تفرد بذلك، وبهذا يزول المقتضي للبيعة وفي هذا يقول إمام الحرمين الجويني:

(إن الزمان إذا اشتمل على عدد معين ممن يصلح لمنصب الإمامة فلا بد من اختيار معين واحد منهم؛ إذ ليس بعضهم أولى من بعض، فلو لم نقدر اختيارًا ـ مع وضوح وجوب اتخاذ الإمام ـ أفضى ذلك إلى النزاع والخصام فلا أثر للاختيار والعقد والإيثار إلا قطع الشجار، وإلاَّ فليس الاختيار مفيدًا تمليكًا أو حاكمًا بأن العاقد في إثبات الإمامة يعتبر شريكًا، فإذا اتحد الدهر وتجرد في العصر من يصلح لهذا الشأن فلا حاجة إلي تعيين من عاقد وبيان)[1].

٢ ـ أن بيعة أهل الحل والعقد للمتفرد باستجماع شرائط الإمامة في حكم الحاصلة؛ إذ لا يملكون في هذه الحالة إلاَّ أن يبذلوها، ولو امتنعوا عن البيعة لأثموا، وخالفوا مقتضى ما يجب عليهم، وحينئذ لا اعتبار لامتناعهم، وإذا سقط اعتبار امتناعهم وجب القول بصحة إمامة المتفرد بأهلية الإمامة لعدم توقفها على بيعتهم، وفي هذا يقول إمام الحرمين الجويني: (فحتم على من إليه الاختيار عند من يراه في هذه الصورة أن يبايع ويتابع ويختار ويشايع، ولو امتنع لاستمرت الإمامة

---

(١) «غياث الأمم»: ص٢٣٣، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٨.

على الرغم منه فلا معنى لاشتراط الاختيار) إلى أن قال: (فهذا الشأن يغنيه عن تعيين وتنصيص من إنسان)[١].

ومما استدل به الجويني أيضًا دليل افتراضي عبر عنه بقوله:

(ولنفرض هذافيما إذاعدمنا من نراه أهلاً للعقد والاختيار، فليس في الناس من يتصدى لهذا الشأن، حتى يقال يتوقف انعقاد الإمامة على صدور الاختيار منه، فعلى الناس كافة أن يطيعوه إذا كان فريد دهره ووحيد عصره في التصدي للإمامة)[٢].

ويفهم من عبارته هذه أنه يقيس حالة تفرد الإمام باكتمال شرائط الإمامة فيه، وعدم الحاجة إلى عقد بيعة له لتولي الإمامة، يقيس هذه الحالة بحالة ما إذا عدم أهل الحل والعقد ولم يوجد من يصلح لذلك، فإن الإمامة تنعقد ولو عدم أهل الاختيار ومادامت الإمامة تنعقد عند فقدهم في هذه الحالة، ففي حالة التفرد باكتمال الشروط يصح القول بانعقادها بدون بيعة.

اعتراض:

يمكن أن يعترض على استدلال الجويني بأن يقال إنه لا يتصور عادة خلو الوقت ممن يصلح للاختيار والحل والعقد، وإذا فرض جدلاً وقوع ذلك، أو إمكانية حدوثه فإن الحالة على هذه الصورة تكون حالة ضرورة، ولا يصح قياس ما لا تقتضيه الضرورة على ما يحصل بمقتضى الضرورة.

---

(١) «غياث الأمم»: ص٢٣٣.

(٢) «غياث الأمم»: ص٢٣٤.

* **الـــرأي المخـــتار:**

نظرًا لقوة أدلة القول الأول القاضي بأن الإمامة لا تنعقد إلاَّ بالبيعة والعقد، حيث أن عقد الإمامة واقع بين طرفين فلا يتم إلاَّ بالإيجاب والقبول، وقد صرحت الأحاديث بوجوب وجود بيعة في عنق المسلم، حيث قال رسول الله ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية»[١].

وكما صرحت النصوص بوجوب الطاعة، وأن الطاعة تكون بعد البيعة كما في قوله ﷺ: «ومن بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه»[٢].

وهذه الأحاديث وغيرها تدل على أن الإمام من كان له في أعناق الناس البيعة، وأن الإمام تجب طاعته ونصرته، ومعلوم أنها لا تجب إلا بمقتضى إمامته، وإمامته لا تثبت إلا بالبيعة، فوجب القول بأن الإمامة لا تنعقد إلا بالبيعة؛ ليكون الإمام واجب الطاعة، فبناء على هذا فالبيعة عقد بين طرفين، الإمام من جهة والأُمة ممثلة في أهل الحل والعقد من جهة أخرى.

وهذا ما نرجحه. وبالله التوفيق.

* * *

---

(١) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٤٠).

(٢) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٣٣ ـ ٢٣٤).

* المبحث الثالث: في شروط البيعة :

لقد نص العلماء على شروط للبيعة؛ لكي تكون صحيحة وتنعقد بمقتضاها الإمامة الشرعية، وسنذكر هذه الشروط وأقوال العلماء فيها على النحو التالي:

الشرط الأول: أن يكون المأخوذ له البيعة مستكملاً لشروط الإمامة، وقد ذكرنا هذه الشروط مفصلة فيما سبق، فمن لم تتوافر فيه الشروط لا تصح له البيعة إلاَّ في حالة الضرورة، وحينئذ يكون المطلوب تولية الأمثل فالأمثل حسب الإمكان وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (الواجب تولية الأمثل فالأمثل كيفما تيسر)[1].

إذ ليس من الممنوع شرعًا تولية غير الأهل عند الضرورة، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال)[1] وذلك حسب الاستطاعة وما هو ممكن ومتيسر قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[2] وقال رسول الله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[3].

الثاني: أن يقبل الشخص المعقود له البيعة تولي منصب الإمامة فإذا لم يقبل فلا تنعقد له، ولا يجبر على قبولها، وذلك في حالة تعدد من يصلح لتولي منصب الإمامة، حيث إنه في هذه الحال فرض كفاية، أما إذا كان هو المتفرد بتوافر شرائط الإمامة فلا يجوز له أن يمتنع؛ لأن قبوله في هذا

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٢٦.

(٢) سورة التغابن، الآية: ١٦.

(٣) رواه مسلم: رقم ١٣٣٧، في الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، والنسائي: (٥/ ١١٠ ـ ١١١) في الحج باب: وجوب الحج.

الظرف يعتبر واجبًا عينيًا لا يعذر بتركه، وفي هذا يقول النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: (ويشترط لانعقاد الإمامة أن يجيب المبايع فإذا امتنع لم تنعقد إمامته ولم يجبر عليها إلاَّ أن لا يكون من يصلح إلاَّ واحد فيجب بلا خلاف)[١]. وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد: (فلا بد أن يقترن بهذا العقد قبول منه ليصير إمامًا؛ لأنه ما لم يقبل لا يصير إمامًا)[٢].

الثالث: أن تكون البيعة على العمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ حيث إن البيعة عقد تلتزم الأُمة بمقتضاه بالسمع والطاعة والرضا ويلتزم الإمام بالعمل بالكتاب والسنة، وبرهان ذلك ما درج عليه الخلفاء الراشدون من التزام بذلك من جميع المبايعات التي عقدت لهم وهذه ميزة امتاز بها نظام الحكم في الإسلام، وقد سبق بها جميع الدساتير والنظم المعمول بها في العصر الحديث والتي تلزم رئيس الدولة بأداء اليمين الدستورية حال توليه مهام منصبه[٣].

الرابع: أن تصدر البيعة عن أهل الحل والعقد[٤]، وقد يطلق عليهم أهل الاختيار[٥]، كما يطلق عليهم أهل الاجتهاد[٦]. وإذا عقد البيعة أهل الحل والعقد فبقية الأُمة تابعون لهم، إذ بيعة جمهور الأُمة مترتبة على بيعة

---

(١) «روضة الطالبين» للإمام النووي: ص٣٠٢.

(٢) «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٥١).

(٣) انظر: «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ» لظافر القاسمي: ص٢٧٤.

(٤) انظر: في هذه التسمية «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٧.

(٥) انظر: في هذه التسمية «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٥ و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلي: ص١٩.

(٦) انظر: في هذه التسمية «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص١٩.

أهل الحل والعقد، وعلى أهل الحل والعقد المعول في هذا الشأن، وفي هذا يقول البهوتي الحنبلي: (ولا نظرة لمن عدا هؤلاء لأنهم كالعوام)[١] فهو يرى اختصاص أهل الحل والعقد بهذا الأمر وهم المستحقون بأن يتصفوا بالشروط المطلوبة ليحسنوا الاختيار.

وفي اشتراط هذا الشرط وأهميته يقول الغزالي: (فإن ذلك لا يسلم لأحد بل لا بد فيه من خاصية)[٢]. وفي هذا يقول ابن حجر الهيثمي: (أما بيعة غير أهل الحل والعقد من العوام فلا عبرة بها)[٣].

ويقول صاحب «التتمة على الروض النضير»: (وليست مبايعة غيرهم شرطًا في انعقادها ولا في وجوب الطاعة والانقياد له واعتقاد إمامته)[٤].

وهذا الشرط معتبر لدى جمهور العلماء السابقين، وممن نوه عنه واعتبره أيضًا البغدادي[٥]، والقلقشندي[٦]، والقرطبي[٧]، والأنصاري[٨]، وغيرهم[٩].

وممن اعتبر هذا الشرط أيضًا من الباحثين المعاصرين عبد القادر عوده[١٠]،

---

(١) «كشاف القناع عن متن الاقناع»: (٦/ ١٢٨).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد»: ص٢٣٧.

(٣) «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»: (٩/ ٧٦).

(٤) انظر: «التتمة»: ص١٨.

(٥) انظر: «أصول الدين»: ص٢٨١.

(٦) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٤٢).

(٧) انظر: «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٨٢).

(٨) انظر: «فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب»: (٢/ ١٥٥).

(٩) انظر: مقال الدكتور محمد فتحي عثمان في مجلة العربي عدد ٢٦٠ شعبان.

(١٠) انظر: «الإسلام وأوضاعنا السياسية»: ص١٤٦.

وسعيد حوى[١]، والخضري[٢]، والمطيعي[٣]، وأحمد كمال أبو المجد[٤]، ومع كون العامة غير معتبرين في المبايعة إلا أنه يحسن أن يبايعوا بعد متابعة أهل الحل والعقد؛ تأليفًا لقلوبهم وإظهارًا لوحدة الأُمة، وتضامنها وإغلاقًا لأبواب الشرور التي قد تنتج عن إبعادهم عن ميدان البيعة.

بعد إيضاح ما سبق نجد الوقت قد حان لكي نستكمل الإجابة على السؤال الذي سبق أن طرحناه في نهاية المقدمة المعقودة في هذا الفصل حول طريق التولية بالاختيار ومشروعيته، وكان نص السؤال: من هم أهل الحل والعقد في الأُمة؟ وقد أوضحنا هناك أن للعلماء في تعريف أهل الحل والعقد عدة تعاريف، وقد اقتصرنا في بحثنا السابق على تعريفين مشهورين باعتبار أن كل تعريف يرمز إلى وجهة نظر جماعة من العلماء، وذكرنا في التعريف الأول عبارة القلقشندي، وفي التعريف الثاني عبارة ابن خلدون، ولمزيد من الإيضاح حول هذه المسألة سنورد فيما يلي بعضًا من عبارات العلماء ممن لم يسبق أن أوردنا عباراتهم في هذه المسألة، وذلك على النحو التالي:

١ ـ يقول النووي: إن أهل الحل والعقد هم: (العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين تيسر اجتماعهم)[٥]. وفسر الشبراملسي قوله: (وجوه الناس) بأنهم عظماؤهم بإمارة أو علم أو غيرهما من عطف العام على الخاص[٦].

---

(١) انظر: «الإسلام»: (٢/ ١٥١).
(٢) انظر: «إتمام الوفاء»: ص٩.
(٣) انظر: «تكملة المجموع»: (١٧/ ٥١٩).
(٤) انظر: مقالة تحت عنوان «الشورى والديمقراطية» مجلة العربي سنة ١٤٠٠هـ.
(٥) «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ٣٩٠).
(٦) انظر: «حاشيته على شرح الرملي على المنهاج» نفس الجزء والصفحة.

٢ ـ يقول محمد صديق بهادر: إن أهل الحل والعقد هم: (العلماء والرؤساء وأُمراء الأجناد ممن يكون له رأي ونصيحة للمسلمين)[١].

٣ ـ ويقول الدسوقي من المالكية: (أهل الحل والعقد هم من اجتمع فيهم ثلاثة أُمور: العلم بشروط الإمام، والعدالة، والرأي)[٢].

٤ ـ ويعرف صاحب «التتمة على الروض النضير» أهل الحل والعقد فيقول هم: (المعروفون بالدين والورع وحسن النظر فيما تقوم به أُمور المسلمين)[٣].

٥ ـ ويمكن أن نستخلص مفهوم أهل الحل والعقد في فكر ابن تيمية من قوله: (وأُولو الأمر صنفان: الأُمراء والعلماء وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله، ويفعله طاعة لله ورسوله)[٤].

وحصر الشيخ تولي الأمر في هذين الصنفين يجعلنا نرجح أن أهل الحل والعقد عند ابن تيمية: هم الأُمراء والعلماء مجتمعين بحيث يتم انتقاؤهم من بين منسوبي هذين الصنفين؛ للنظر فيما يصلح أُمور المسلمين في كل شأن من شئونهم بما في ذلك منصب الإمامة العظمى، ولا شك أن هذا مذهب واقعي وعملي، وتقتضيه مصلحة الأُمة العليا.

٦ ـ ويعرف الإمام محمد عبده أهل الحل والعقد فيقول هم: (الأُمراء والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم في

---

(١) «إكليل الكرامة في بيان مقاصد الإمامة»: ص٧٥.

(٢) «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٤/ ٢٩٨).

(٣) الصَّنعاني في «تتمة الروض النضير»: ص١٧ ـ ١٨.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص١٦٧.

الحاجات والمصالح العامة)[١]. ويوافقه على رأيه هذا كل من محمد رشيد رضا، ومحمود شلتوت[٢].

٧ ـ ويمكن تعريف أهل عقد الإمامة عند إمام الحرمين بأنهم هم: (الرجال الأحرار العلماء المسلمون) وهذا التعريف مأخوذ من عبارته في كتابه «غياث الأُمم»، حيث قال: (فما نعلمه قطعًا أن النسوة لا مدخل لهنَّ في تخير الإمام وعقد الإمامة، فإنهن ما روجعن قط ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة ـ رضي الله عنها ـ، ثم نسوة رسول الله ﷺ أُمهات المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال مخاض في منقرض العصور ومكر الدهور، وكذلك لا يناط هذا الأمر بالعبيد، وإن حازوا قصب السبق في العلوم، ولا تعلق له بالعوام الذين لا يعدون من العلماء، وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة، فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء، فهذا مبلغ العلم في هذا الفصل)[٣].

٨ ـ ويعرف شيخنا أهل الحل والعقد فيقول: (إن أهل الحل والعقد هم فضلاء الأُمة ووجاؤها من علماء وأُمراء ورؤساء وأهل الخبرة وقادة الرأي فيها)[٤].

---

(١) «السياسة والاقتصاد» لأحمد شلبي: ص٥٥.

(٢) نفس المرجع ونفس الصفحة. وقد ذكر نحو هذه العبارة ولي الله الدهلوي في «حجة الله البالغة»: (٢/ ١٤٩).

(٣) «غياث الأمم»: ص٤٨ ـ ٤٩.

(٤) «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه في «نظام الحكم في الإسلام»: ص١٣٧.

ومما تقدم يتضح أن العلماء السابقين والباحثين المعاصرين يعتبرون أن أهل الحل والعقد في الأُمة هم فئة متميزون عن غيرهم بالزعامة والعلم في مختلف المجالات، والذي أرجحه وأختاره من بين هذه التعريفات: هو ما فهمناه من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية للمبررات التي سبقت الإشارة إليها. وبالله التوفيق.

- **مطلب: فيما يشترط في أهل الحل والعقد:**

لقد اشترط العلماء شروطًا محددة وأوجبوا توافرها فيمن يعتبر من أهل الحل والعقد:

١ ـ وقد عبر القاضي أبو يعلى عن الشروط التي يرى أنها هي المعتبرة في أهل الاختيار فقال: (أما أهل الاختيار فيعتبر فيهم ثلاثة شروط:

أحدها: العدالة.

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة.

والثالث: أن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤديين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح)[١].

ونفى أن يكون للموجودين في بلد الإمام مزية على الموجودين في بلدان أخرى فقال: (وليس لمن كان في بلد الإمام مزية على غيره من أهل البلاد يتقدم بها وإنما صار من يختص ببلد الإمام متوليًا لعقد الإمامة؛ لسبق علمه بموته؛ ولأن من يصلح للخلافة في الغالب موجودون في بلده)[٢].

---

(١) «الأحكام السلطانية»: ص١٩.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

٢ ـ ويوضح الماوردي الشروط المعتبرة في أهل الاختيار فيقول: (فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة:

أحدها: العدالة الجامعة لشروطها.

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوى وأعرف، وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متوليًا لعقد الإمامة عرفًا لا شرعًا لسبق علمه بموته؛ ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده)[1].

٣ ـ وعند الجويني الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد أربعة: الإسلام، والعلم، والحرية، والذكورية[2].

وهذه الشروط مما يفهم من كلامه الذي استخلصنا منه تعريف أهل الحل والعقد.

٤ ـ وعند القاضي عبد الجبار الشروط المعتبرة: العلم، وسداد الرأي، وأن يكون من أهل السيرة والصلاح.

وفي هذا يقول: (لا بد من كون العاقدين من أهل العلم بمن يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها، وبجملة من الدين؛ لأن من لا يعرف جملة من الدين لا يعرف من يصلح للإمامة، فلا بد أن يكون عارفًا بذلك،

---

(١) «الأحكام السلطانية»: ص٦.

(٢) انظر: «غياث الأمم»: ص٤٨ ـ ٤٩.

ومتى لم يعرف من يصلح للإمامة لم يكن له طريق إلى اختيار الإمام، فلا بد من أن يعرف ذلك، ولا بد من أن يكون من أهل السير والصلاح ليوثق باختياره؛ ولأن أمر الإمامة أعظم من غيرها من الولايات فإذا قدح الفسق في جميعها، وقدح في الشهادة والقضاء فبأن يقدح في اختيار الإمام أولى)[١].

٥ ـ ويشترط الرافعي أن يكون في جماعة أهل الحل والعقد شخص مجتهد؛ حتى تصح البيعة، وذلك حينما حكى الرأي القائل بجواز عقد الإمامة بواحد فقط من أهل الحل والعقد ذكر هذا الشرط فقال: (ويشترط أن يكون ذلك الواحد مجتهدًا؛ لينظر في الشروط المعتبرة هل هي حاصلة فيمن يولونه، ولا يشترط أن يكون الكل مجتهدين)[٢].

٦ ـ ويشترط الكمال ابن الهمام أن يكون أهل الحل والعقد إما من العلماء، وإما من أهل الرأي والتدبير حيث يقول: (ويثبت عقد الإمامة إما باستخلاف الخليفة إياه، وإما ببيعة جماعة من العلماء، أو من أهل الرأي والتدبير)[٣].

٧ ـ ويرى المودودي أنه يشترط في أهل الحل والعقد: العقل والبلوغ وسكنى دار الإسلام[٤].

---

(١) «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٦٧).

(٢) «فتح العزيز على كتاب الوجيز وهو شرح الرافعي على الوجيز» للغزالي: (١٤/ ١٦٢).

(٣) «المسامرة شرح المسايرة» للكمالين: ص١٧١.

(٤) انظر: ما نقله قحطان الدوري عن المودودي ـ في «الشورى بين النظرية والتطبيق»: ص٢٠٢.

* **مناقشـــة :**

باستعراض ما تقدم من آراء العلماء في الشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد يتضح أن أبا يعلى والماوردي والقاضي عبد الجبار وغيرهم يرون اشتراط العلم في أهل الحل والعقد، ولم يشترطوا الاجتهاد[١]، أما الرافعي فقد اشترط العلم البالغ درجة الاجتهاد، ولو كان تحققه في واحد من أهل الحل والعقد، والذين اشترطوا الاجتهاد من العلماء لم يكتفوا بتحققه في واحد فقط كما ذهب إليه الرافعي ـ أما الكمال ابن الهمام فليس العلم شرطًا لازمًا لديه ـ فسواء تم الاختيار من قبل العلماء فقط، أو تم من قبل أهل الرأي والتدبير فقط فلا مانع من ذلك لديه حسبما تدل عليه عبارته السابقة، وجمهور العلماء على خلاف ما يراه، فالعلم بمن يستحق الإمامة وما يشترط في الإمام هذا القدر من العلم متفق عليه.

أما الاجتهاد فللعلماء فيه أقوال وخلاصة أقوالهم في اشتراط الاجتهاد ثلاثة:

الأول: القول باشتراط الاجتهاد في أهل الحل والعقد، وقد قال بهذا القول طوائف من أئمة أهل السنة، كما حكاه عنهم أبو المعالي الجويني حيث يقول: (فقد ذهبت طوائف من أئمة أهل السنة إلى أنه لا يصلح لعقد الإمامة إلا المجتهد المستجمع لشرائط الفتوى)[٢].

وممن قال بهذا القول أبو الحسن الأشعري[٣]، ويستدل أصحاب هذا الرأي على ما ذهبوا إليه بأنه من شروط الإمام أن يكون مجتهدًا،

---

(١) تنبيه: سيأتي لمسألة الاجتهاد مزيد إيضاح فيما يأتي.

(٢) «غياث الأمم»: ص٤٩.

(٣) انظر: «أصول الدين» للبغدادي: ص٢٨١.

ولا يستطيع أن يميز المجتهد من غيره إلاَّ المجتهد، فيجب كون العاقدين من أهل الاجتهاد ليمكن التحقق من اتصاف الإمام بهذا الوصف وتوافره فيه(١).

كما أن من لم يستجمع شروط المفتين لن يكون لديه المقدرة في معرفة صفات من يصلح للإمامة فربما وضعها في غير موضعها، ولهذا امتنع على العوام أن يكونوا من أهل الحل والعقد لجهلهم بما هو مطلوب في الإمامة من الصفات والشراط فيجب والحال ما ذكر أن يكون أهل الاختيار ممن بلغوا مرتبة الاجتهاد في علمهم(٢).

* **اعتراض:**

لقد اعترض على الاستدلال القائل بأن من شرط الإمام أن يكون مجتهدًا ولا يستطيع أن يميز المجتهد إلاَّ المجتهد، فقيل: إن شرط الاجتهاد في الإمام فيه نزاع بين العلماء، وما فيه نزاع لا يصلح الاستدلال به، ثم إنه يكفي أن يستفيض بين جماهير الناس عن الشخص المراد مبايعته كونه مجتهدًا، والاستفاضة تكفي لأن تعقد له الإمامة، وهذا أمر يستطيع العامي أن يدركه فضلاً عن العالم الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، فلا يشترط والحال ما ذكر كون العاقدين من أهل الاجتهاد(٣).

ويمكن أن يجاب على هذا الاعتراض بأن يقال من المحتمل كما في الاعتراض أن يشتهر عن شخص ويستفيض بأنه مجتهد، ومن المحتمل أيضًا عدم استفاضة ذلك عنه مع تحققه فيه، وحينئذ تكون الحاجة قائمة إلى

---

(١) انظر: «غياث الأمم»: ص٥١.

(٢) انظر: «غياث الأمم»: ص٥٠.

(٣) انظر: «غياث الأمم»: ص٥١.

وجود من يستطيع أن يتحقق من وجود الشرط المذكور في المعقود له، وعلى هذا فالاعتراض غير مسلم به، ويبقى الاستدلال واقعًا موقعه وهذا على قول من يشترط الاجتهاد في الإمام، أما عند غير القائلين باشتراط الاجتهاد في الإمام فمن باب أولى عدم اشتراطه في أهل الحل والعقد.

الثاني: قول من يقول بأنه يجب أن يكون من بين العاقدين من هو متصف بالاجتهاد ولا يلزم كونهم جميعًا قد بلغوا رتبة الاجتهاد، وأصحاب هذا المذهب يقولون، لو كان الاختيار من قبل واحد من أهل الحل والعقد، فيجب أن يكون ذلك الواحد مجتهدًا[١].

الثالث: عدم اشتراط الاجتهاد في أهل الحل والعقد، ويمكن القول بأن شيخ الإسلام ابن تيمية يرى هذا الرأي حيث يقول: (ومتى أمكن في الحوادث المشكلة معرفة ما دل عليه الكتاب والسنة كان هو الواجب، وإن لم يمكن ذلك؛ لضيق الوقت أو عجز الطالب أو تكافؤ الأدلة عنده أو غير ذلك فله أن يقلد من يرتضى علمه ودينه هذا أقوى الأقوال)[٢].

وقد نقل الجويني هذا القول عن القاضي الباقلاني[٣]. وقال الجويني عن نفسه في صفحة ٤٩ من كتاب «غياث الأمم»: (ونحن نوجه المذهبين بما يقع به الإقناع، ثم نذكر ما يلوح لنا إن شاء الله عز وجل). وفي صفحة ٥٧ من نفس الكتاب ذكر ما لاح له في هذه المسألة فقال: (فلا أرى لاشتراط كون العاقد مجتهدًا وجهًا لائحًا)، وهذا نص صريح في أنه لا يرى

(١) انظر: «فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب» للأنصاري: (٢/ ١٥٥)، و«حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب»: (٤/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص١٦٧.

(٣) انظر: «غياث الأمم»: ص٤٩.

توافر شرط الاجتهاد في أهل الحل والعقد، ويستدل أصحاب هذا الرأي بقولهم: إنه يكفي في كل مقام من العلم ما يليق به فيكتفى في القسام بمعرفة الحساب والمساحة وتعديل السهام ويكتفي في حكمي الزوجين عليهما بحقوق الزوجية والعشرة ولا يشترط الاجتهاد في شيء من ذلك، فكذا يقال بالنسبة لمن يناط بهم عقد الإمامة فلا يشترط فيهم من العلم إلا القدر اللائق من العلم بذلك المقام كما أشير إليه آنفًا لأنه هو ما تتطلبه مهمتهم في عقد الإمامة، وأما الاجتهاد فقدر زائد لا يحتاج إليه في ذلك فلا يجب اشتراطه[1]، وهذا الرأي هو ما أرجحه وأميل إليه للمبررات المذكورة هنا، والمبررات المذكورة في شرط الاجتهاد في الإمام فيما سبق.

وأما الذكورة التي اشترطها إمام الحرمين فقد اتضح ذلك مما ورد عنه في العبارة التي استخرجنا منها تعريفه لأهل الحل والعقد، ويضيف الجويني أيضًا مبررًا لرأيه بأن النساء ملازمات خدورهن مفوضات أُمورهن إلى الرجال القوامين عليهن لم يعتدن البروز ومصادمة الخطوب، وأنهن قليلات الغنى فيما يحتاج إلى الصائب من الآراء، ولذا ذهب معظم العلماء إلى عدم استقلالهن بتزويج أنفسهن[2].

وممن وافق الجويني على اشتراط هذا الشرط من الباحثين المعاصرين أبو الأعلى المودودي[3]، وبرهان ذلك عنده ما ورد من الأدلة في اشتراط الذكورة في الإمام، كما أن لجنة الفتوى بالأزهر قد ذهبت إلى هذا في الفتوى الصادرة عنها عام ١٩٥٢م.

---

(١) انظر: «غياث الأمم» للجويني: ص٥٠ ـ ٥١.

(٢) نفس المصدر: ص٤٩ ـ ٥٠.

(٣) انظر: «نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور»: (ص٣١٦، وما بعدها).

وقد خالف في شرط الذكورية بالنسبة لأهل الحل والعقد عدد من الباحثين المعاصرين منهم ظافر القاسمي[١]، وقحطان الدوري[٢]، وغيرهما[٣].

وأما مصطفى السباعي فهو يرى حقها في الانتخابات دون أن تتولى هي العمل السياسي، واعتبر الانتخاب داخلاً في عموم التوكيل والمرأة لها الحق في أن توكل، ومادام لها حق التوكيل فلها حق أن تختار وتنتخب، وفي هذا يقول السباعي: (رأينا بعد المناقشة وتقليب وجهات النظر أن الإسلام لا يمنع من إعطائها هذا الحق، فعملية الانتخاب عملية توكيل . . . والمرأة في الإسلام ليست ممنوعة من أن توكل إنسانًا بالدفاع عن حقوقها والتعبير عن إرادتها)[٤] ويتبين من كلامه أنه يرى أن من حق المرأة أن تنتخب بما في ذلك اختيار الإمام، ويمكن أن يعترض على رأيه في أن الانتخاب نوع من أنواع الوكالة بأن شرط الوكالة غير محقق هنا، وهو أن كل ما جاز للشخص أن يتصرف فيه بنفسه جاز أن يوكل فيه غيره، والمرأة لا تسند إليها الإمامة ولا الوزارة ولا إمارة البلدان وقيادة الجيوش بإجماع فقهاء المسلمين.

* **الـرأي المخـتـار:**

أ ـ باستعراض ما مر ذكره من أقوال العلماء والباحثين فيما يتعلق باشتراط الاجتهاد في أهل الحل والعقد أو عدمه فإننا نؤيد الرأي الثالث، وهو القول بعدم اشتراط الاجتهاد في أهل الحل والعقد؛ للمبررات والتوجيهات التي سبق ذكرها.

---

(١) انظر: كتاب «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي»: ص٥٨ ـ ٦١.

(٢) انظر: كتابه «الشورى بين النظرية والتطبيق»: ص١٢٨ ـ ١٣٣، ١٤٥.

(٣) مثل عبد الرحمن عميره. انظر: كتابه «نساء أنزل فيهن قرآن»: ص٥٣ ـ ٥٩.

(٤) انظر: كتابه «المرأة بين الفقه والقانون»: ص١٥١ ـ ١٦١.

ب ـ أما بالنسبة لشرط الذكورة التي اشترطها بعض العلماء، وخالف فيها بعض الباحثين المعاصرين، وأتى فيها مصطفى السباعي برأي وسط فإننا نرجح اشتراط الذكورية في أهل الحل والعقد، كما اشترطت الذكورة في الإمام، وحيث سبق أن ذكر من الأدلة والبراهين مما يؤيد هذا الرأي فلا نرى ضرورة لتكرارها.

ج ـ باستعراض الآراء المتقدمة فيما يتعلق بالشروط الواجب توافرها في أهل الحل والعقد ظهر أن ما ذكره أبو يعلى والماوردي فيه كفاية، ويفي بالغرض المقصود حيث اشترطا توافر العدالة، وهذا الشرط من جملة الشروط المشهورة عند العلماء[1]، ولا نرى ضرورة لإعادة ما سبق أن ذكرناه عن العدالة في شروط الإمام.

كما اشترطا العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، وقد توصلنا في بحث هذا الشرط إلى أن بلوغ درجة الاجتهاد ليس ضروريًا، وذكرنا ما نوجه به هذا الرأي في موضعه، والقدر من العلم الذي أشار إليه كل من أبي يعلى والماوردي متفق عليه عند العلماء[2].

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٦، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص١٩، و«روض الطالب مع شرحه أسنى المطالب»: (٤/١٠٩)، و«أصول الدين» للبغدادي: ص٢٨١، و«نهاية المحتاج» للرملي: (٧/ ١٢٠)، و«فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب» للأنصاري: (٢/ ١٥٥)، و«حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٤/ ٢٩٨).

(٢) انظر: «كشاف القناع عن متن الإقناع» للبهوتي: (٦/ ١٢٨)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٦، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص١٩، و«حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٤/ ٢٩٨).

والشرط الثالث الذي اشترطاه الرأي والحكمة مع تفاوت يسير في التعبير بينهما في هذا الشرط، ولكن المؤدى واحد حيث المطلوب الصواب في الرأي والحكمة في التصرف، وهذا هو ما يعرف ويشتهر عن الشخص من اتساع دائرة الصواب لديه، وضيق دائرة الخطأ وثمرة هذه الشروط حسن الاختيار للإمام؛ لأن من يتوافر فيه هذه الشروط لا يختار للإمامة في الغالب إلا أصلح الناس لها[١].

- **مطلب: في عدد من تنعقد الإمامة ببيعتهم من أهل الاختيار:**

لقد اختلف العلماء في العدد الذي تنعقد به الإمامة من أهل الحل والعقد، وسنورد فيما يأتي ما اطلعنا عليه من أقوال العلماء في هذه المسألة على النحو التالي:

أولاً: رأي شيخ الإسلام ابن تيمية:

يفهم من كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ أن الأمر متعلق بحصول القدرة والسلطان اللذين تحصل بهما مصالح الأُمة، فإذا بايعه ذوو الشوكة وحصل له القدرة صار إمامًا، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (فمن قال إنه يصير إمامًا بمبايعة واحد أو اثنين أو أربعة وليسوا هم ذوي القدرة والشوكة، فقد غلط). وقال أيضًا: (فالإمامة ملك وسلطان والملك لا يصير ملكًا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكًا بذلك، وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه

---

(١) انظر: «غياث الأمم»: ص٤٩، و«حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٤/٢٩٨)، و«روض الطالب مع شرحه أسنى المطالب»، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٦، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص١٩.

لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه)[١]. ويقول أيضًا عن خلافة أبي بكر: (ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه ـ أي: أبا بكر ـ وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إمامًا بذلك، وإنما صار إمامًا بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة، ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة؛ لأن ذلك لا يقدح في مقصود الولاية، فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين تحصل بهما مصالح الأُمة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور)[٢]. ويفهم من عباراته السابقة أنه يقول بانعقاد الإمامة بمبايعة الجمهور.

ثانيًا: يرى القلقشندي ومن وافقه عدم اشتراط عدد معين من العاقدين لعقد الإمامة، فهو يرى أنها تنعقد بمن تيسر حضورهم وقت البيعة في بلد الإمام، وفي هذا يقول: (إنها تنعقد بمن تيسر حضوره وقت المبايعة في ذلك الموضع من العلماء والرؤساء وسائر وجوه الناس المتصفين بصفات الشهود حتى ولو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفى)[٣].

وممن قال بهذا القول النووي[٤]، وعبد القاهر البغدادي ونقله عن القلانسي ومن تبعه من أصحابه[٥].

وممن قال به أيضًا بدر الدين ابن جماعة، وفي هذا المعنى يقول: (ولا يشترط في أهل البيعة عدد مخصوص بل من تيسر حضوره عند عقدها

---

(١) «منهاج السنة»: (١/ ١٤١).

(٢) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٢ ـ ١٤٣).

(٣) «مآثر الأنافة»: (١/ ٤٤).

(٤) انظر: «منهاج الطالبين»: ص١٢٥.

(٥) انظر: «أصول الدين»: ص٢٨٠.

ولا تتوقف صحتها على مبايعة أهل الأمصار، بل متى بلغتهم لزمهم الموافقة إذا كان المعقود له أهلاً)[١].

ونقل ابن حزم هذا القول عن آخرين من العلماء لم يسمهم حيث قال: (وذهب آخرون إلى أن الإمامة إنما تصح بعقد أهل حضرة الإمام، والموضع الذي فيه قرار الأئمة)[٢].

وعند بعض علماء الحنفية أن الإمامة تنعقد بعقد أهل بلد الإمام من أهل الحل والعقد، ويوجبون أن يكون العقد صادرًا عن عدد يصدق عليه إطلاق جماعة[٣].

ويستدل أصحاب هذا القول أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ اعتبروا في عقد الإمامة بيعة الموجودين من أهل الحل والعقد في بلد الإمام حين العقد وقد استقر الأمر على هذا في أحوال التولية والمبايعة لجميع الخلفاء الراشدين عصرًا بعد عصر فكان ذلك اتفاقًا منهم على مشروعية ما يقضي به هذا المذهب من عدم اشتراط عدد معين من العاقدين وعدم إرجاء العقد وتعليقه على بيعة من هم خارج بلد الإمام من أهل الحل والعقد[٤]، وعلى هذا فقد انعقدت البيعة للخلفاء الراشدين جميعًا واحدًا بعد واحد على هذا

---

(١) مخطوط ـ «تحرير الأحكام»: ص٨.

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٧)، وانظر: «نهاية المحتاج» للرملي: (٧/ ١٢٠)، و«التتمة على الروض النضير»: ص١٨، و«الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٦٨ـ٢٦٩).

(٣) انظر: «المسامرة وشرحها المسايرة» للكمالين: (٢/ ١٧١، ١٧٢)، و«الخلافة وسلطة الأمة» لسني بك: ص٢٦.

(٤) انظر: «النظام السياسي في الإسلام» لعبد الكريم عثمان: ص١٠٩، و«الخلافة وسلطة الأمة» لسني بك: ص٢٦.

المنوال، بل إن علي بن أبي طالب رابع الخلفاء الراشدين قد انعقدت له الإمامة مع تخلف من تخلف عن بيعته من أهل الحل والعقد الموجودين في أقطار الدولة الإسلامية خارج المدينة مثل معاوية وعمرو بن العاص وغيرهما ـ رضي الله عنهم ـ. وهذا يدل على عدم توقف انعقاد الإمامة على بيعة من هم خارج بلد الإمام من أهل الحل والعقد والاختيار[١].

كما استدلوا أيضًا بقاعدة سد الذرائع، وقاعدة رفع الحرج، حيث إن توقف عقد الإمامة على بيعة أهل الحل والعقد الذين هم خارج بلد الإمام قد يفضي إلى الفتنة بسبب تأجيل عقد الإمامة وترك الناس في هرج وبلبلة فكرية، كما أن من شأن ذلك أن يلحق المشقة والحرج بأهل الحل والعقد وذلك بانتقالهم من البلدان الواقعة في أرجاء المملكة الإسلامية التي يقيمون فيها إلى بلد الإمام، وقد يكون من بينهم من هم على ثغور مهمة من ثغور الإسلام مما قد يجعل في غيبتهم عن مقر أعمالهم ضياعًا لما تحت أيديهم من أعمال، وهذا مع ما فيه من مشقة لاحقة بهم؛ فيه إضاعة وتفريط فيما تحت أيديهم من أعمال وولايات، فيجب والحال ما ذكر عدم تعليق الإمامة على بيعة من هم خارج بلد الإمام من أهل الحل والعقد؛ سدًّا لذريعة الفتنة ورفعًا للحرج عن أهل الحل والعقد وحماية لمصالح الأُمة من الضياع[٢].

* **اعتراض:**

لقد اعترض على الاستدلال الأخير بأن وسائل النقل والاتصال في العصر الحديث أصبحت متطورة ومتيسرة، فليست الأحوال على ما كانت

---

(١) انظر: «تتمة الروض النضير»: ص١٨.

(٢) انظر: «مآثر الأنافة في معالم الخلافة» للقلقشندي: (١/ ٤٤)، و«النظام السياسي في الإسلام» لعبد الكريم عثمان: ص١٠٩.

عليه في الماضي؛ إذ بإمكان أهل الحل والعقد في هذه الأوقات أن يجتمعوا في وقت قصير جدًّا من وفاة الإمام السابق فلا تلحق بالأُمة، ولا بأهل الحل والعقد أضرار ولا يطول الوقت بحيث يترتب على غيبتهم أضرار ومفاسد لما تحت أيديهم[١].

* **اعتراض آخر:**

لقد اعترض أيضًا على الرأي السابق بأنه لم يقم دليل شرعي على صحة انعقاد الإمامة ببيعة أهل بلد الإمام وحدهم، وما ذكر من انعقاد الإمامة في عصر الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ببيعة أهل بلد الإمام، فلأن جماهير الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وهم أهل الحل والعقد في وقتهم كانوا في المدينة وإن كان أفراد منهم يقيمون خارجها، فقد رأى الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أن الإمامة تنعقد بأغلبية الصحابة الموجودين في المدينة، وأنها لا تتوقف على بيعة بعض الأفراد منهم، وأما ما استقر عليه الأمر فيما بعد من اختصاص أهل بلد الإمام في عقد الإمامة، فإنه لا يعدو أن يكون عرفًا متبعًا فلا يترتب عليه إعطاء أهل بلد الإمام ميزة في عقد الإمامة في كل عصر[٢].

ثالثًا: من العلماء من يرى أن الإمامة تنعقد ببيعة واحد من أهل الحل والعقد للإمام، وممن قال بهذا القول القاضي الباقلاني[٣] والعضد الإيجي

---

(١) انظر: «الإسلام وأوضاعنا السياسية»: ص٢١٥، و«النظام السياسي» لعبد الكريم عثمان: ص١٠٩.

(٢) انظر: «المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص٢١٣، و«الأحكام السلطانية» له أيضًا: ص١٩، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٦.

(٣) انظر: «التمهيد»: ص١٧٨، ٢٠١.

وذكر عدم إنكار أحد له إلى عصره(١)، وقال به أيضًا أبو الحسن الأشعري وغيره من أصحابه(٢).

وحكاه القلقشندي عن الرافعي من الشافعية شريطة أن يكون العاقد الواحد مجتهدًا(٣).

وممن قال بهذا القول الشهرستاني، واشترط ألا توجد معارضة لعقد العاقد الواحد ممن يعتد بمعارضته(٤). وذكر الرملي أن الإمامة تنعقد بعقد الواحد إذا كان من أهل الاجتهاد، كما أنها تنعقد بعقده إذا انحصر أهل الحل والعقد فيه، ولم يشترط الرملي كون العاقد الواحد مجتهدًا؛ إذ لا مبرر لقيد الانحصار مع وجود الاجتهاد، حيث إنه يجيز كما في صدر عبارته انعقاد الإمامة بعقد الواحد المجتهد بصفة مطلقة ولو لم ينحصر أهل الحل والعقد فيه، وهذا القول قد ذكر الرملي أنه أحد أقوال ستة عندهم في هذه المسألة(٥).

وممن قال بهذا القول أبو المعالي الجويني، واشترط لصحة بيعة واحد من أهل الحل والعقد وانعقاد الإمامة ببيعته وجود الشوكة والمنعة، فلا تنعقد عنده الإمامة ببيعة الواحد مع انعدام الشوكة والمنعة والنفوذ(٦)، ووافقه على ذلك أبو حامد الغزالي مع أنه قد ورد عنه ـ أي: الغزالي ـ قول

---

(١) انظر: «المواقف»: ص٤٠٠.
(٢) انظر: «المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص٢١٢، و«غياث الأمم» للجويني: ص٥٤، و«أصول الدين» للبغدادي: ص٢٨٠ ـ ٢٨١.
(٣) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٤٥).
(٤) انظر: «نهاية الأقدام»: ص٤٩٦.
(٥) انظر: «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ١٢٠).
(٦) انظر: «غياث الأمم»: ص٥٥ ـ ٥٦، و«الإرشاد»: ص٤٢٤.

آخر قال فيه بالأكثرية حيث قال في كتابه «الإحياء»: (وإذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالإمام من انعقدت له بيعة أكثر الخلق)[١].

ويمكن الجمع بين قوليه بأن قصده في عبارته في كتاب «الإحياء» حيث عبر ببيعة الأكثرية أنها بيعة متابعة للعاقد الواحد صاحب الشوكة.

وممن قال به أيضًا أبو علي الجبّائي فقد نقل عنه تلميذه القاضي عبد الجبار ابن أحمد قوله بذلك في حالة كون المعقود له أفضل الناس وأصلحهم للإمامة، أو في حالة ضرورة تقتضي انعقاد الإمامة ببيعة الواحد كخوف الفتنة أو تمكن العدو من المسلمين وقت المشاورة ونحو ذلك[٢].

وممن قال بهذا القول القرطبي حيث قال: (فإن عقدها واحد من أهل الحل والعقد فذلك ثابت ويلزم الغير فعله)[٣].

وممن قال بهذا القول أبو بكر بن العربي حيث يقول: (إن واحدًا أو اثنين تنعقد البيعة بهما وتتم، ومن بايع بعد ذلك فهو لازم له، وهو مكره على ذلك شرعًا)[٤].

● **أدلة القائلين بهذا القول:**

أولاً: لقد استدل أصحاب هذا القول بأن الإجماع غير مطلوب لانعقاد الإمامة وهذا مما لا خلاف عليه، وبرهان ذلك أن الإمامة قد انعقدت لأبي بكر ـ رضي الله عنه ـ بحضور وبيعة من حضر وقت العقد، وباشر أبو بكر مهام منصبه فورًا دون انتظار انتشار الخبر، ووصول بيعة من في الأطراف بل

---

(١) «إحياء علوم الدين»: (٢/ ١٠).
(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤).
(٣) «الجامع لأحكام القرآن»: (٢٠/ ٢٦٩).
(٤) «العواصم من القواصم»: ص١٤٤.

إنه لم ينتظر بيعة من لم يبايع في المدينة من الصحابة، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة صنيعه، هذا بل انقادوا كلهم جميعًا لطاعته ورضوا بإمامته فإذا كان الإجماع غير مطلوب لانعقاد الإمامة فلن يكون انعقادها بعدد من العاقدين بأولى من انعقادها بعدد آخر فاشترطنا ما تنعقد به سائر العقود في الشريعة وهو عاقد واحد يعقدها لمستحقها[١].

* **اعتراض:**

يقول شيخنا في محاضراته: إن قياس عقد الإمامة على غيره من العقود التي يتولاها شخصان، عاقد ومعقود له قياس مع الفارق؛ إذ أن عقد الإمامة عقد له طبيعة خاصة يتميز بها عن غيره من العقود، فالطرف الموجب فيه هو الأُمة بأكملها، وهي ليست فردًا بل أفرادًا متعددين فيبطل القياس المذكور ويعتبر عقدها مستثنى من سائر العقود في الشريعة الإسلامية من الوجه المذكور[٢].

ثانيًا: استدلوا بأن بيعة أبي بكر قد انعقدت ببيعة عمر وحده حيث بايعه فتبعه الناس، وكان ذلك إقرارًا منهم بصحة بيعة الواحد ووجوب متابعته فيها[٣]. وكذلك بيعة عثمان ـ رضي الله عنه ـ قد انعقدت بمبايعة عبد الرحمن بن عوف وحده، ومبايعة الصحابة بعد ذلك ليست عقدًا،

---

(١) انظر: «غياث الأمم» لإمام الحرمين الجويني: ص٥٥، و«الإرشاد» له: ص٤٢٤، و«أصول الدين» للبغدادي: ص٢٨١، و«التمهيد» للقاضي الباقلاني: ص١٧٨، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ١٦٩)، و«غاية المرام» للآمدي: ص٣٨١.

(٢) انظر: «محاضرات فضيلته في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٤٣.

(٣) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٦٩)، و«غياث الأمم» للجويني: ص٥٤، و«المسايرة» لابن الهمام: (٢/ ١٧١)، و«المواقف» للإيجي: ص٤٠٠، و«مقالات الإسلاميين» للأشعري: (٢/ ١٤٩).

وإنما هي التزام واجب عليهم بالسمع والطاعة للإمام الذي انعقدت إمامته قبل بيعتهم[١].

* **اعتراض:**

لقد اعترض على الاستدلال ببيعة عمر لأبي بكر ـ رضي الله عنهما ـ بأن بيعة عمر ليست ملزمة لغيره، وليست بيعة الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ مجرد متابعة لعمر، وإنما لكونهم رضوا بأبي بكر وأرادوا البيعة له، وأما بيعة عبد الرحمن بن عوف لعثمان ـ رضي الله عنهما ـ فإن عبد الرحمن بن عوف لم يبايع عثمان إلاَّ بعد مشاورة الصحابة طيلة ثلاثة أيام قبل البيعة فلما تيقن رضاهم بالبيعة لعثمان على الشرط الذي شرطه بايع له، ولو كانت بيعته ملزمة لهم لما احتاج أن يشاور ويطيل في المشاورة بل كان عليه أن يبايع له، وحينئذ لا يملك أحد مخالفته ويكون على الجميع متابعته والانقياد لمن بايع له[٢].

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إنه متى صار إمامًا فذلك بمبايعة أهل القدرة له ـ يعني: أبا بكر ـ). وقال: (عثمان لم يصر إمامًا باختيار بعضهم بل بمبايعة الناس له، فلما بايعه ذوو الشوكة صار إمامًا وإلاَّ لو قدر أن عبد الرحمن بايعه ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة لم يصر إمامًا). ويقول أيضًا في بيعة عمر لأبي بكر: (ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إمامًا)[٣].

---

(١) انظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٦١)، و«غاية المرام» للآمدي: ص٣٨١.

(٢) انظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٦١)، و«غياث الأمم»: ص٥٥، و«البداية والنهاية» لابن كثير: (٥/ ٢٤٥ ـ ٢٤٦)، و«غاية المرام» للآمدي: ص٣٨١.

(٣) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٢).

ثالثًا: استدلوا بأن العباس قال لعلي ـ رضي الله عنهما ـ بعد وفاة النبي ﷺ: «امدد يدك أُبايعك، فيقول الناس: عم رسول الله ﷺ بايع ابن أخيه فلا يختلف عليك اثنان، فهذا رأي صحابي لا يعرف له مخالف وهو يفيد انعقاد الإمامة بعقد الواحد فيعمل به)[(١)].

* **اعتراض:**

لقد اعترض على هذا الاستدلال بأن قصد العباس ـ رضي الله عنه ـ تحبيب الناس في بيعة عليّ إذا رأوا عم رسول الله ﷺ بايع ابن أخيه فيشجعهم هذا الصنيع على البيعة؛ لأنه كان يرى أن مبايعته له لو تمت فإنها ملزمة لغيره، ولهذا فالاستدلال بهذا الدليل ليس بصحيح[(٢)].

رابعًا: كما استدلوا أيضًا بقياس عقد الإمامة على عقد الأمان، فكما جاز عقد الأمان من الواحد من المؤمنين ويترتب على ذلك حقن دماء المسلمين ومنع القتال، فيجوز أن يصير الشخص إمامًا ببيعة واحد من المسلمين أيضًا[(٣)].

* **اعتراض:**

لقد اعترض على هذا القياس بأنه قياس باطل، حيث إنّ أمان الواحد جائز للخبر الوارد في ذلك، والذي ينص على أن ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، وذلك في سبيل حقن الدماء ونحوها، فلا يقاس عليه الإمامة التي هي في الحقيقة عقد بين الإمام والأُمة، ولو صح ذلك لصح أن

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٧، و«مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/ ٤٤).

(٢) انظر: «محاضرات الدكتور عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٤٣.

(٣) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٦٤).

يكون الشخص إمامًا ببيعة نفسه من حيث إنه يجوز أمانه، ولصح أيضًا أن يصير إمامًا بعقد المرأة والعبد، حيث إنه يجوز أمانهما، كما أنه لو صح قياس نصاب العاقدين في الإمامة على الأمان لصح مثله في الشهادات ونحوها، وبهذا يظهر بطلان القياس المذكور[١].

رابعًا: القول بانعقاد الإمامة ببيعة اثنين:

وممن قال بهذا القول علماء الشافعية حيث عدوه من ضمن ستة أقوال لديهم في هذه المسألة ذكر ذلك عنهم الرملي[٢]. وممن قال به أيضًا بعض علماء المعتزلة حسبما نقله عنهم القاضي عبد الجبار[٣]. وقال به أيضًا سليمان بن جرير من علماء الزيدية[٤].

١ ـ واستدل أصحاب هذا القول بأن الحاكم لا يلزم أحد الخصمين بحق صاحبه إلاَّ بشهادة عدلين، فكذلك الناس لا يلزمهم الانقياد لإمامة الإمام إلاَّ إذا عقدها له عاقدان[٥].

اعتراض:

لقد اعترض على هذا الاستدلال بأن الحكم قد يثبت باثنين أو بواحد أو بثلاثة أو بأربعة، فالقول بأن الحكم يثبت بعدلين غير متعين، كما أن

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» نفس الجزء والقسم والصفحة.

(٢) انظر: «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ١٢٠).

(٣) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ١٦٣)، و«أصول الدين» للبغدادي: ص١٨١، و«الفرق بين الفرق»: ص٣٢، و«مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري: (١/ ١٤٣).

(٤) انظر: «أصول الدين» للبغدادي: ص٢٨١، و«الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ١٥٩).

(٥) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٦٣).

الحكم أحيانًا يثبت بعلم القاضي عند من يجيز الحكم بعلم القاضي بدون شهادة، وهذا يعني بمقتضى الاستدلال السابق أنه يكتفي بعلم أحد الناس أن شخصًا آخر يصلح للإمامة وبطلان هذا ظاهر[١].

٢ ـ كما استدلوا أيضًا بأنه لا بد من اجتماع جمع على عقد الإمامة والاثنان هما أقل الجمع، فوجب أن تنعقد الإمامة باجتماع اثنين فصاعدًا على عقدها[٢].

٣ ـ واستدلوا أيضًا بأن عقد الإمامة لا يقل أهمية عن عقد الزواج، وعقد الزواج لا يصح إلاَّ بشاهدين فكذلك الإمامة لا يعقدها أقل من اثنين؛ إذ هما في حكم الشاهدين[٣].

خامسًا: انعقاد الإمامة بثلاثة:

لقد ذكر الرملي أن هذا القول هو واحد من ستة أقوال عندهم في انعقاد الإمامة بالبيعة[٤] ونقله الماوردي عن بعض علماء الكوفة[٥]، وهذا يعني: أن الإمامة تنعقد بثلاثة أشخاص من أهل الحل والعقد يتولى العقد واحد منهم برضا الشخصين الآخرين.

واستدلوا على رأيهم هذا بأن الثلاثة جماعة، والجماعة لا يجوز مخالفتهم فإذا قاموا بعقد الإمامة لمستحقها وجب على الجميع المتابعة

---

(١) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٤٣.

(٢) انظر: «غياث الأمم» للجويني: ص٥٣، و«نهاية المحتاج» للرملي: (٧/ ١٢٠).

(٣) انظر: «أصول الدين» للبغدادي: ص٢٨١.

(٤) انظر: «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ١٢٠).

(٥) «الأحكام السلطانية»: ص٧.

والرضا[١]. كما استدلوا بأن الإمامة تنعقد بثلاثة أشخاص يتولى أحدهم عقدها برضا الآخرين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين[٢].

سادسًا: القول بانعقاد الإمامة ببيعة أربعة:

وقد ذكر هذا القول كل من أبي المعالي الجويني[٣] والقلقشندي[٤] والشهرستاني[٥] والأشعري[٦] دون أن يسنده أحد منهم إلى أحد معين.

ويستدل أصحاب هذا الرأي على ما ذهبوا إليه بأن شهادة الأربعة هي أعلى البينات وأقواها، وقد شرع هذا النصاب في إثبات حد الزنا لخطورته فوجب مراعاة هذا العدد في عقد الإمامة لخطورته أيضًا، فوجب ألاَّ تنعقد الإمامة إلاَّ بعقد أربعة من أهل الحل والعقد فما فوق[٧].

* **اعتراض:**

لقد اعترض على هذا الاستدلال بأن قياس عقد الإمامة على نصاب الشهادة غير مسلم به، فلا يصح قياس الإمامة على شهادة الشهود؛ لأن القائمين بالبيعة أحد طرفي العقد والشهود ليسوا طرفًا في العقد[٨].

---

(١) انظر: «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ١٢٠).
(٢) انظر: «مآثر الأنافة» للقلقشندي: (١/ ٤٣)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٧.
(٣) انظر: «غياث الأمم»: ص٥٣.
(٤) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٤٣).
(٥) انظر: «نهاية الأقدام»: ص٤٩٦.
(٦) انظر: «مقالات الإسلاميين»: (٢/ ١٤٩).
(٧) انظر: «غياث الأمم»: ص٥٤، و«مآثر الأنافة»: (١/ ٤٣)، و«نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ١٢٠).
(٨) انظر: «محاضرات شيخنا في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٤٣.

سابعًا: القول بأن الإمامة تنعقد ببيعة خمسة:

ويرى أصحاب هذا القول أن البيعة إذا صدرت عن أقل من هذا العدد لا تصح ولا تنعقد، وسواء عندهم أن يباشر عقد البيعة الخمسة كلهم أو يباشر عقد البيعة واحد منهم برضا البقية فالأمر سواء، وقد نقل هذا القول عن علماء البصرة من الفقهاء والمتكلمين[١].

وممن قال به القاضي عبد الجبار بن أحمد[٢]، ونقل ابن حزم عن أبي علي الجبائي قوله بهذا الرأي بإطلاق[٣].

* **تنبيـــه:**

سبق أن ذكرنا عن أبي علي الجبائي أنه يقول بانعقاد الإمامة ببيعة واحد، في حالة كون المعقود له أفضل الناس وأصلحهم للإمامة، أو في حالة ضرورة تقتضي انعقاد الإمامة ببيعة الواحد كخوف الفتنة، أو تمكن العدو من المسلمين وقت المشاورة ونحو ذلك، واستندنا في نقل القول عنه في انعقاد الإمامة ببيعة واحد على ما نقله عنه تلميذه القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، ويمكن الجمع بين قوله بأنه متى توافرت الضوابط التي أشار إليها فإنه يرى إمكانية انعقاد الإمامة ببيعة الواحد، وفي حالة عدم توافر هذه الضوابط فلا بد لانعقاد الإمامة من خمسة أشخاص.

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٧، و«مآثر الأنافة» للقلقشندي: (١/ ١٤٣)، و«مقالات الإسلاميين» للأشعري: (٢/ ١٤٢).

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٩٥).

(٣) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ١٦٧).

ويستدل أصحاب هذا القول بأن بيعة أبي بكر - رضي الله عنه - قد تم انعقادها بخمسة من الصحابة بايعوه ثم تابعهم الجمهور، وهؤلاء الخمسة هم: عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وأسيد بن حضير، وبشر بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة - رضي الله عنهم - ومتابعة الناس لهم إقرار منهم بشرعية تصرفهم فصح انعقادها في كل وقت بهذا العدد من أهل الحل والعقد(١).

كما استدلوا أيضًا بأن عمر - رضي الله عنه -، لما أراد أن يعهد قبل موته عهد إلى ستة من الصحابة؛ ليختاروا أحدهم برضا الخمسة، ولم يعترض الصحابة على ذلك، فهم متفقون على مشروعية عقد الإمامة ببيعة خمسة من أهل الحل والعقد للشخص المتوافرة فيه شروط الإمامة(٢).

* اعتراض:

لقد اعترض على الاستدلال ببيعة أبي بكر بأن بيعته لم تنعقد ببيعة المذكورين فقط، بل انعقدت بيعة جمهور الصحابة له، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام: (ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إمامًا)(٣). ويقول عبد القادر عوده في هذا المعنى: (وأصحاب هذا الرأي مخطئون في استدلالهم فما اجتمع الخمسة

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٥٦، ٢٥٧)، و«مآثر الأنافة» للقلقشندي: (١/ ٤٣).

(٢) انظر: «المسامرة» لابن أبي شريف: (٢/ ١٧٢)، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٨)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٧، و«مآثر الأنافة» للقلقشندي: (١/ ٤٣)، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٦١).

(٣) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٢).

الذين ذكروا على بيعة أبي بكر، ولا اتفقوا عليها وإنما كانوا أول من بايع لأبي بكر، ولو انعقدت البيعة باختيارهم لما كان هناك داع لمبايعة غيرهم وحيث تمت البيعة في اليوم الثاني من قبل جمهور الناس فلا حجة حينئذ فيما استدلوا به)[١].

كما اعترض على الاستدلال بعهد عمر ـ رضي الله عنه ـ إلى الستة بأن عمر لم يقل: إن مبايعة الإمام بأقل من خمسة لا تجوز، بل قد جاء عنه أنه قال: إن مال ثلاثة منهم إلى واحد، وثلاثة إلى واحد فاتبعوا الثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، فقد أجاز عقد ثلاثة[٢]. بل زاد ابن حزم بأن جعل عهد عمر إلى ستة وكون الستة جعلوا الاختيار إلى واحد هو عبد الرحمن ابن عوف دليلاً على صحة عقد البيعة بواحد من أهل الحل والعقد، ونفى أن تكون الواقعة دليلاً للقائلين بأن الإمامة تنعقد بخمسة، وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (إن أولئك الخمسة ـ رضي الله عنهم ـ قد تبرأوا من الاختيار وجعلوه إلى واحد منهم، يختار لهم وللمسلمين من رآه أهلاً للإمامة وهو عبد الرحمن بن عوف، وما أنكر ذلك أحد من الصحابة الحاضرين ولا الغائبين، إذ بلغهم ذلك فقد صح إجماعهم على أن الإمامة تنعقد بواحد . . .)[٣].

واستدلوا أيضًا بأن عدد الخمسة هو أول منازل التواتر حيث يرتفع عن العدد المطلوب لأعلى نصاب في الشهادة فاعتبر في عقد الإمامة[٤].

---

(١) انظر: «محاضرات شيخنا في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٤٣، و«الإسلام وأوضاعنا السياسية»: ص٢١٧، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٦٣).

(٢) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ١٦٨ ـ ١٦٩).

(٣) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٨ ـ ١٦٩).

(٤) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٣١٢).

* **اعتراض:**

ويعترض عليه بأن قياس عقد الإمامة على الشهادة قياس مع الفارق حيث إن الأُمة طرف في البيعة أما الشهود فليسوا طرفًا، وعلى هذا فلا حجة في ذلك[١].

ثامنًا: أقل عدد تنعقد به الإمامة أربعون:

ويرى أصحاب هذا القول أن الإمامة لا تنعقد بأقل من ذلك، وقد نقل القلقشندي هذا القول دون أن يسنده إلى عالم معين[٢]. وقد نسب الجويني هذا القول إلى من لا يعد من أحزاب الأُصوليين[٣]، وذكر الرملي أنه أحد الأقوال الستة فيمن تنعقد ببيعتهم الإمامة[٤].

ويستدل أصحاب هذا القول بأن الجمعة يشترط لانعقادها حضور أربعين من الناس وبما أن عقد الإمامة أعظم خطرًا فمن باب أولى يجب ألاَّ يقل عدد العاقدين للإمامة عن أربعين من أهل الحل والعقد[٥].

* **اعتراض:**

لقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه لا يسلم بأن الجمعة لا تنعقد إلاَّ بأربعين، بل إن العدد محل الخلاف، أما المتفق عليه فهو وجوب إقامة الجمعة، وقد ذكر الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» خمسة عشر قولاً في العدد المطلوب للجمعة[٦]. وعلى هذا فالقياس السابق باطل؛ لأنه من باب

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٣١٢ ـ ٣١٣).
(٢) انظر: «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/ ٤٢).
(٣) انظر: «غياث الأمم في التياث الظلم»: ص٥٣.
(٤) انظر: «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ١٢٠).
(٥) انظر: «فتح الباري شرح صحيح البخاري» لابن حجر العسقلاني: (٢/ ٢٨٨).
(٦) انظر: «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»: (٢/ ٢٨٨).



قياس المختلف فيه على المختلف فيه وهو غير جائز، ومما يبطل القياس المذكور أيضًا عدم وجود الجامع بين أصل القياس وفرعه[١].

تاسعًا: أن الإمامة لا تنعقد إلاَّ بالإجماع من جميع أهل الحل والعقد في جميع البلاد الإسلامية، وعند بعضهم أنها لا تنعقد إلا بإجماع الأُمة جميعها أهل الحل والعقد وغيرهم ليكون الرضا عامًا، والتسليم لإمامته إجماعًا.

وممن قال بهذا القول هشام بن عمرو الفوطي وأبو بكر الأصم، وهما من كبار علماء المعتزلة، ويقول الشهرستاني: إنهما بقولهما هذا كانا يقدحان في إمامة علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ لأن إمامته لم تنعقد بإجماع الأُمة كلها[٢]. ونقل هذا القول عن غيلان الدمشقي وفضل الرقاشي وجهم بن صفوان وأبي شمر[٣].

ونقل عن بعض علماء الحنابلة قولهم بأن الإمامة إنما تنعقد بالإجماع وقد جاءت عبارات بعضهم مطلقة، مثل قول البهوتي: (ويثبت نصب الإمام بإجماع المسلمين)[٤]. ومثل قول المرداوي في «الإنصاف»: (فمن ثبتت إمامته بإجماع أو نص . . . إلخ)[٥].

---

(١) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٤٣.

(٢) «الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ٣٤).

(٣) انظر: ظافر القاسمي في «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ»: ص٣٠٢ نقلاً عن النوبختي الشيعي: ص٩ ـ ٢٠.

(٤) «كشاف القناع عن متن الإقناع»: (٦/ ١٢٨).

(٥) «الإنصاف»: (١٠/ ٣١٠).

ولكن هذه العبارات المطلقة قد قيدها بعض علماء الحنابلة الآخرين حيث نجد السفاريني الحنبلي يوضح بأن الإجماع الذي يعتد به في عقد الإمامة إنما هو إجماع أهل الحل والعقد من المسلمين[١]، ولم يقل في جميع البلاد الإسلامية ونقل عن الإمام أحمد قوله: (الإمام الذي يجتمع قول أهل الحل والعقد عليه كلهم يقول هذا إمام)[٢]. ولم يقل في جميع الأقطار، وما نقل عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قوله: (الإمام الذي يجمع عليه المسلمون فهو محمول على المقيد بدليل إنكاره على من لم يربع بعلي بعد الثلاثة)[٣]، وعلي لم تكن بيعته بإجماع المسلمين كما أن بيعة علي ـ رضي الله عنه ـ ليست من جميع أهل الحل والعقد في جميع البلدان، وهذا يرجح أن مراد الإمام أحمد ومن أثر عنهم هذا القول من أصحابه إنما يقصدون جمهور أهل الحل والعقد في بلد الإمام.

وقد نقل هذا القول عن قوم من العلماء دون تعيين، وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (ذهب قوم إلى أن الإمامة لا تصح إلا بإجماع فضلاء الأُمة في أقطار البلاد)[٤]. ولم ينسب هذا القول إلى أُناس معينين.

ويظهر مما تقدم أن القائلين بالإجماع مختلفون فيما بينهم، فمنهم من يقول بإجماع الأُمة، ومنهم من يقول بإجماع أهل الحل والعقد[٥]، ومنهم من عبر بالإجماع ويعني به إجماع جمهور أهل الحل والعقد.

---

(١) انظر: «لوائح الأنوار البهية»: (٢/ ٤٠٣).

(٢) «المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص٢١٢، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢٣.

(٣) «منهاج السنة» لابن تيمية: (١/ ١٤٣).

(٤) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٧).

(٥) انظر: «نهاية الأقدام في علم الكلام» للشهرستاني: ص٤٨٠.

● أدلة القائلين بهذا القول:

والذين قالوا بالإجماع يستدلون ببيعة أبي بكر، فقد ثبتت إمامته بإجماع الصحابة على بيعته، وبذلك انقاد له المسلمون ورضوا به ودخلوا في طاعته فكان ذلك اتفاقًا على انعقاد إمامته بإجماع أهل الحل والعقد(١).

كما يستدلون بأن قول القائلين بعدد معين ليس هو أولى بالأخذ من قول من قال بعدد آخر، ولا سبيل إلى حسم الموقف إلاً أن يقال بالإجماع، وعلى هذا فالإجماع هو الحجة في هذا المقام(٢).

كما يستدلون أيضًا بأن البيعة إذا صدرت عن الكل كان الرضا والقبول من جميع الناس بالإمام متأكد الحصول والانقياد له متحقق الوقوع، وعلى هذا يحصل للإمام الشوكة والسلطان اللذان بهما يتحقق مقصود الولاية(٣).

* اعتراض:

لقد اعترض على هذا القول بأن الأخذ به يفضي إلى جعل انعقاد الإمامة نادرًا، وهذا من شأنه أن يعطل الحدود، ويضيع الحقوق في أوقات كثيرة؛ وذلك لأن رضا الجميع بإمامة شخص من الأشخاص من الأُمور المتعذرة في غالب الأحوال(٤). ومن شأن الأخذ بهذا الرأي أن يفضي إلى الطعن في إمامة علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ حيث لم تتم بيعته بإجماع.

وفي رأي ابن حزم أن القول بالإجماع في هذه المسألة يترتب عليه

---

(١) انظر: «المغني والشرح الكبير» لابن قدامة: (١٠/ ٥٢).

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٤٢، و«المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص٢١٢.

(٣) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٤٢).

(٤) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٧٨).

التكليف بما لا يطاق حيث يقول: (وأما من قال: إن الإمامة لا تصح إلاَّ بعقد فضلاء الأُمة في أقطار البلاد فباطل؛ لأنه تكليف بما لا يطاق وما ليس في الوسع، وبما هو أعظم الحرج)[١].

ونقل عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ قوله: (ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع وللغائب أن يختار)[٢].

* **الرأي المختار:**

باستعراض ما سبق من الآراء يتبين أن الأخذ بالرأي القائل: إن البيعة إنما تنعقد بمبايعة الجمهور، هو ما تطمئن إليه النفس باعتباره مذهبًا وسطًا لا إفراط فيه ولا تفريط، وهو ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية كما سبق، وبه أخذ جمهور الباحثين المعاصرين، وفي هذا المعنى يقول الخضري: (ولا يلزم إجماع ذوي الحل والعقد على المنتخب بل المعتبر الأغلبية وهو ما زاد على نصف المجتمعين)[٣] وهو ما رجحه أيضًا شيخنا[٤]. وفي هذا المعنى يقول عبد القادر عوده: (هذه الوقائع التاريخية لبيعة الخلفاء الراشدين الأربعة تؤدي دراستها دراسة تحليلية إلى نتيجة واحدة لا شك في

---

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/١٦٧ ـ ١٦٨)، و«غياث الأمم»: ص٥٣، و«الإرشاد» للجويني: ص٤٢٤، و«التمهيد» للباقلاني: ص١٧٨ ـ ١٧٩، و«غاية المرام» للآمدي: ص٣٨١، و«إكليل الكرامة» لمحمد صديق حسن بهادر: ص٧٨.

(٢) انظر: «نهج البلاغة»: (٢/٨٦).

(٣) انظر: «إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء»: ص٩.

(٤) انظر: «محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٤٤.

صحتها، وهي أن البيعة لا تتم إلا باختيار عامة أهل الرأي أو أغلبيتهم للخليفة، ورضا الخليفة بذلك)[١].

وممن قال بهذا القول وأيده أبو الأعلى المودودي في تقرير الرأي الصادر عن المشاورة حيث يقول: (من الضروري لتنفيذه وتطبيقه أن تجري الأُمور وفق ما يتقرر بالإجماع أو بالأكثرية)[٢].

وممن قال به أيضًا محمد رأفت عثمان[٣]، ومحمد رشيد رضا[٤]، وظافر القاسمي[٥] وغيرهم[٦].

ومما يرجح هذا الرأي أيضًا أنه لم يجعل أمر الإمامة، والبت فيها موكولاً إلى رأي شخص واحد أو اثنين أو ثلاثة بحيث يكون أمر الإمامة في منزلة متدنية من الأهمية والعناية، ولم يشدد بشكل يحرج الأُمة ويشق عليها، كما فعل أصحاب الرأي القائل بالإجماع الذي يتعذر تحققه في أغلب الأحوال، ومما يرجحه أيضًا أن الأكثرية هي المنزلة التي تلي الإجماع وبها ينهى النزاع ويحسم الأمر؛ لأنه إذا تعذر الإجماع في قضية متنازع عليها؛ لاختلاف المفاهيم والاجتهادات فالمعتبر ما كان أقرب إلى الإجماع، والأقرب إلى الإجماع هو رأي الأكثرية، وليس رأي الأقلية

---

(١) «الإسلام وأوضاعنا السياسية»: ص١٥٤.

(٢) «نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور»: ص٣٧٤، و«الحكومة الإسلامية»: ص٩٤.

(٣) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص٢٧٤، ٢٧٥.

(٤) انظر: «الوحي المحمدي»: ص٢٧٣.

(٥) «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي»: ص٢٧٦.

(٦) «الديمقراطية في الإسلام» للعقاد: ص٦٦، ٦٧، و«منهاج الإسلام في الحكم» لمحمد أسد: ص٩٥ ـ ٩٨، ١٣١.

والأكثرية والأقلية هنا هي لأهل الحل والعقد وليس المقصود أكثرية الأُمة في مقابلة أقليتها حتى لا يرد علينا شيء من النصوص التي وردت في الثناء على القلة وذم الكثرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾(١)؛ لأن المقصود هو ذم الكثرة من الكفار، مقابل القلة من المؤمنين، فلا يرد على ما نحن بصدده.

لكل ما تقدم فهذا المذهب هو ما نرجحه، وهو الأقرب والأصوب ـ إن شاء الله ـ.

الشرط الخامس من شروط البيعة: ألا تصدر البيعة لأكثر من شخص واحد:

وهذا الشرط ذو شقين:

الشق الأول: إذا كان انعقاد الإمامة لإمامين في قطرين مختلفين فهذا هو ما فيه الخلاف بين العلماء.

أما الشق الثاني: فهو إذا كان انعقاد الإمامة لإمامين في قطر واحد، فقد اتفق العلماء على منعه وعدم جوازه.

وسيكون بحثنا للمسألة المختلف فيها في مقدمة ومطلبين:

المقدمة: عن رأي شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

المطلب الأول: أن تعدد الأئمة ممنوع مطلقًا وأقوال العلماء في ذلك.

المطلب الثاني: أن تعدد الأئمة جائز في الأقطار المختلفة وأقوال العلماء في ذلك.

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١١٦.

● **المقدمة: رأي شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ :**

لقد حكى ابن تيمية الأقوال في تعدد الأئمة فيما حصل بين علي ومعاوية ـ رضي الله عنهما ـ فقال: (ولهذا اضطرب الناس في خلافة عليّ على أقوال، فقالت طائفة: إنه إمام، ومعاوية إمام، وأنه يجوز نصب إمامين في وقت واحد إذا لم يمكن الاجتماع على إمام واحد، وهذا يحكى عن الكرامية وغيرهم.

وقالت طائفة لم يكن في ذلك الزمان إمام عام بل كان زمان فتنة، وهذا قول طائفة من أهل الحديث البصريين، ولهذا لما أظهر الإمام أحمد التربيع بعلي في الخلافة وقال: من لم يربع بعلي في الخلافة فهو أضل من حمار أهله، أنكر ذلك طائفة من هؤلاء وقالوا: قد أنكر خلافته من لا يقال هو أضل من حمار أهله، يريدون من تخلف عنها من الصحابة واحتج أحمد وغيره على خلافة علي بحديث سفينة[١] عن النبي ﷺ: «تكون خلافة النبوة ثلاثين سنة، ثم تصير ملكًا». وهذا الحديث رواه أهل السنن كأبي داود وغيره)[٢].

(وقالت طائفة: بل عليّ هو الإمام وهو مصيب في قتاله لمن قاتله، وكذلك من قاتله من الصحابة كطلحة والزبير كلهم مجتهدون مصيبون، وهذا قول من يقول: كل مجتهد مصيب كقول البصريين من المعتزلة، أبي الهذيل، وأبي علي، وأبي هشام ومن وافقهم من الأشعرية كالقاضي أبي بكر، وأبي حامد وهو المشهور عن أبي الحسن الأشعري، وهؤلاء أيضًا يجعلون معاوية مجتهدًا مصيبًا في قتاله، كما أن عليًا مصيب، وهذا قول

---

(١) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٣ ـ ١٤٤).

(٢) رواه أبو داود: رقم ٤٦٣٥، في السنة، باب: في الخلفاء.

"جمع" من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم، ذكره أبو عبد الله بن حامد، وذكر لأصحاب أحمد في المقتتلين يوم الجمل وصفين ثلاثة أوجه: أحدها: كلاهما مصيب. والثاني: المصيب واحد لا بعينه. والثالث: أن عليًا هو المصيب، والمنصوص عن أحمد وأئمة السنة أنه لا يذم أحد منهم وأن عليًا أولى بالحق من غيره. أما تصويب القتال فليس هو قول أئمة السنة، بل هم يقولون: إن تركه كان أولى، وطائفة رابعة تجعل عليًا هو الإمام وكان مجتهدًا مصيبًا في القتال، ومن قاتله كانوا مجتهدين مخطئين، وهذا قول كثير من أهل الكلام والرأي من أصحاب أبي حنيفة، ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم).

وطائفة خامسة تقول: إن عليًا مع كونه كان خليفة وهو أقرب إلى الحق من معاوية فكان ترك القتال أولى وينبغي الإمساك عن القتال لهؤلاء وهؤلاء). ثم قال بعد أن ساق بعض الأحاديث: (وهذا يدل على أنه ليس هناك قتال واجب ولا مستحب؛ إذ لو كان كذلك لم يكن ترك ذلك مما يمدح به الرجل، بل كان من فعل الواجب أو المستحب أفضل ممن تركه، ودل ذلك على أن القتال قتال فتنة كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ: «أنه ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي خير من الساعي، والساعي خير من الموضع»[1]. وأمثال ذلك من الأحاديث الصحيحة التي تبين أن ترك القتال كان خيرًا من فعله من الجانبين، وعلى هذا جمهور أئمة الحديث والسنة، وهو مذهب

---

(١) رواه مسلم: رقم ٢٨٨٧، في الفتن باب: نزول الفتن كمواقع القطر، وأبو داود: رقم ٤٢٥٦، في الفتن، باب: النهي عن السعي في الفتنة.

مالك والثوري وأحمد وغيرهم، وهذه أقوال من يحسن القول في علي وطلحة والزبير ومعاوية، ومن سوى هؤلاء من الخوارج والروافض والمعتزلة، فمقالاتهم في الصحابة لون آخر، فالخوارج تكفر عليًا وعثمان ومن والاهما، والروافض تكفر جميع الصحابة، كالثلاثة ومن والاهم وتفسقهم، ويكفرون من قاتل عليًا، ويقولون: هو إمام معصوم، وطائفة من المروانية تفسقه وتقول: إنه ظالم، وطائفة من المعتزلة يقولون قد فسق هو وإمّا من قاتله لكن لا يعلم عينه، وطائفة أخرى منهم تفسق معاوية وعمرًوا دون طلحة والزبير وعائشة، والمقصود أن الخلاف في خلافة عليّ وحروبه كثير مشتهر بين السلف والخلف)[١].

ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: (السنة أن يكون للمسلمين إمام واحد والباقون نوابه، فإذا فرض أن الأُمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها، وعجز من الباقين، أو غير ذلك، فكان لها عدة أئمة، لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود ويستوفي الحقوق، ولهذا قال العلماء: إن أهل البغي ينفذ من أحكامهم ما ينفذ من أحكام أهل العدل . . .) إلى أن قال: (فهذا عند تفرق الأُمراء وتعددهم). وقال أيضًا: (وكذلك لو فرض عجز بعض الأُمراء عن إقامة الحدود، والحقوق أو إضاعته لذلك لكان ذلك الفرض على القادر عليه)[٢]. ويقول أيضًا: (والأصل أن هذه الواجبات تقام على أحسن الوجوه، فمتى أمكن إقامتها من أمير لم يحتج إلى اثنين، ومن لم يقم إلاَّ بعدد ومن غير سلطان أقيمت إذا لم يكن في إقامتها فساد

---

(١) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٣).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (٣٤/ ١٧٥، ١٧٦).

يزيد على إضاعتها، فإنها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن كان في ذلك من فساد ولاة الأمر، أو الرعية ما يزيد على إضاعتها لم يدفع فساد بأفسد منه)[١].

ويفهم مما تقدم من عبارات شيخ الإسلام أن الأصل أن يكون للمسلمين إمام واحد، والباقون نوابه، وإذا لم يتيسر ذلك لمعصية من بعض الأُمة، وعجز من الباقين، أو غير ذلك فلا مانع من وجود عدة أئمة كما يمكن أن يفهم من كلامه أن التعدد محكوم بحالة الضرورة، وفي الأقطار المتباعدة بدليل قوله: والأصل أن هذه الواجبات تقام على أحسن الوجوه فمتى أمكن إقامتها من أمير لم يحتج إلى اثنين، ولا شك أنه في القطر الواحد يمكن إقامتها من أمير واحد.

- **المطلب الأول: أن تعدد الأئمة ممنوع وأقوال العلماء في ذلك:**

لقد ذهب أصحاب هذا القول إلى أنه لا يجوز أن يوجد في الأُمة الإسلامية في الزمان الواحد سوى إمام شرعي واحد، سواء كانت الأقطار متباعدة أو متقاربة، وأما في القطر الواحد فهو ممنوع بالإجماع، وفي هذا المعنى يقول أبو المعالي الجويني عن أصحابه: (ذهب أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم)[٢]. وأما رأيه هو فقد بينه بقوله: (والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخاليف غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه، وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الإمامين شسوع النوى فللاحتمال في ذلك مجال وهو خارج عن

---

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (٣٤/ ١٧٦).

(٢) «الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»: ص٤٢٥.

القواطع)[١]. وقد فهم النووي من عبارته هذه أنه يجوز تعدد الأئمة في الأقطار المتباعدة[٢]. وبعض العلماء[٣] ذكر بأن الجويني يختار القول بتعدد الأئمة في الأقطار المتباعدة بناء على ما فهموه من عبارته المذكورة، وهذه العبارة ليست صريحة في كونه يجيز تعدد الأئمة في الأقطار المتباعدة مطلقًا، وكل ما في الأمر أنه اعتبرها محل نظر واجتهاد، والجويني يعتبر غالب مسائل الأمانة محل اجتهاد بدليل قوله: (ومعظم مسائل الإمامة عرّية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين)[٤]. ويظهر من عباراته أن الأصل عنده نصب إمام واحد، ولا يخرج عن هذا الأصل إلاَّ في حالة الضرورة، وعدم تيسر نصب إمام حيث يقول: (إذا تيسر نصب إمام واحد يطبق خطة الإسلام، ويشمل الخليقة على تفاوت مراتبها في مشارق الأرض ومغاربها أثره، وتعين نصبه، ولم يسع والحالة هذه نصب إمامين)[٥]. وقوله أيضًا: (إن مبنى الإمامة على ألا يتصدى لها إلا فرد، ولا يتعرض لها إلاَّ واحد في الدهر، ومن لم يدرك ذلك، من شيم العاقدين والذين عقد لهم، فهو بعيد الفهم، فدم القريحة، مستميت الفكر)[٥].

ويفهم من عباراته السابقة أن الأصل عنده عدم تعدد الأئمة ما أمكن، بدليل قوله: (إذا تيسر)، كما أنه لا يمنع التعدد عند وجود المقتضي، وقيام الحاجة لذلك بدليل أنه نسب المنع مطلقًا إلى أصحابه حيث قال: (ذهب أصحابنا) وعلى هذا يعتبر إمام الحرمين غير متشدد على الأقل في تعدد

---

(١) «الإرشاد» للجويني: ص٤٢٥.
(٢) انظر: «شرح النووي على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٣٢).
(٣) انظر: القلقشندي في «مآثر الأنافة»: (١/ ٤٦).
(٤) «غياث الأمم»: ص٥٩.
(٥) «غياث الأمم»: ص١٢٦.

الأئمة في قطرين متباعدين عند وجود المقتضي لذلك.

وممن قال بالمنع من تعدد الأئمة مطلقًا وشدد فيه الإمام النووي، حيث يقول: (اتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يعقد لخليفتين في عصر واحد سواء اتسعت دار الإسلام أم لا)[١]، وقال أيضًا: (هذا هو الصواب الذي عليه أصحابنا وجماهير العلماء)[٢].

وأنكر النووي رَحِمَهُ اللهُ على الجويني تجويزه لتعدد الأئمة في قطرين متباعدين فقال: (وحكى المازري هذا القول عن بعض المتأخرين من أهل الأصل وأراد به إمام الحرمين الجويني، وهو قول فاسد مخالف لما عليه السلف ولظواهر إطلاق الأحاديث)[٣].

وممن قال بالمنع مطلقًا، بدر الدين ابن جماعة حيث يقول: (لا يجوز عقد الإمامة لاثنين لا في بلد، ولا في بلدين، ولا في إقليم واحد ولا في إقليمين)[٤].

وممن قال به ابن المرتضى اليماني[٥]، ونقله عن المؤيد بالله من العترة، كما نقله ابن المرتضى أيضًا عن المعتزلة والأشعرية والخوارج[٥].

وممن قال به ابن حزم الظاهري حيث يقول: (ولا يحل أن يكون في الدنيا إلاَّ إمام واحد)[٦]، وممن قال به ـ أي: بالمنع مطلقًا ـ القاضي

---

(١) إنظر: «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٣٢).

(٢) نفس المصدر: (١٢/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣).

(٣) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٣٢).

(٤) مخطوط «تحرير الأحكام»: ص١٠.

(٥) انظر: «البحر الزخار»: (٦/ ٣٨٦).

(٦) «المحلى» (٩/ ٣٦٠)، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ٨٨).

الباقلاني[١]، والحافظ السيوطي[٢]، وابن حجر الهيتمي[٣]، وسعد الدين التفتازاني[٤]، والرملي[٥].

وممن قال به أيضًا القاضي عبد الجبار بن أحمد[٦]، وممن قال به أيضًا القاضي أبو يعلى[٧]، وممن قال به من الباحثين المعاصرين، الشيخ محمد أبو زهرة حيث يقول: (ونحن مع جمهور الفقهاء والمحدثين في أنه لا يصح إقامة إمامين في عصر واحد)[٨]. وممن قال به أيضًا عبد القادر عوده[٩]، وعبد الغني سني بك[١٠]، ومحمد رأفت عثمان[١١]، فهؤلاء وغيرهم من الباحثين المعاصرين أخذوا بهذا المذهب ومنعوا تعدد الأئمة في الأُمة الإسلامية[١٢] وهو ما رجحه شيخنا[١٣].

---

(١) انظر: «التمهيد»: ص١٨٠.
(٢) انظر: «تاريخ الخلفاء»: ص٨.
(٣) انظر: «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»: (٩/ ٧٨).
(٤) انظر: «العقائد النسفية ضمن المجموعة البهية»: ص١٩٨.
(٥) انظر: «حاشيته على أسنى المطالب»: (٤/ ١١٠).
(٦) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٤٣).
(٧) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٢٥، و«المعتمد» له: ص٢٢٢.
(٨) «الوحدة الإسلامية»: ص١٥١.
(٩) انظر: «الإسلام وأوضاعنا السياسية»: ص٢١٩.
(١٠) انظر: «الخلافة وسلطة الأمة»: ص٢٦.
(١١) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص٢٤٩ ـ ٢٥٠.
(١٢) انظر: كتاب «السلطات الثلاثة» لسليمان الطماوي: ص٣٧٨، وانظر: كتاب «الإسلام غدًا» لعبد السلام ياسين (وهو صوفي مغربي معاصر): ص٩٣٠.
(١٣) انظر: «محاضرات الدكتور عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٣٤.

- **أدلة القائلين بهذا القول:**

لقد استدل أصحاب هذا القول بعدة أدلة منها الإجماع فقد اجتمع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لاختيار خليفة للرسول ﷺ في تدبير أُمور المسلمين بعد وفاته، وبعد المحاورة التي جرت في سقيفة بني ساعدة وما أبداه الأنصار من أن يكون منهم أمير، ومن المهاجرين أمير، فقام عمر من فوره ورفض مقالتهم قائلاً: (سيفان في غمد إذًا لا يصلحان) فأقر الصحابة قوله عمر ورفضوا عرض الأنصار لتعدد الأُمراء، ولم يؤثر عن الصحابة أن أحدًا منهم أيد تعدد الأُمراء وجرى العمل على ذلك، حيث بايعوا خليفة واحدًا، ثم كانوا لا يبايعون سوى خليفة واحد كلما شغر منصب الخلافة فانعقد إجماعهم على ذلك مرة بعد مرة، وساروا على ذلك في كل حالة بعد حالة، فهم لا يبايعون إلا خليفة واحدًا منفردًا في كل عصر[١].

كما استدلوا أيضًا بقاعدة سد الذرائع، فقالوا: إن تعدد الأئمة يفضي إلى التنازع والفتن واختلاف الكلمة، وتصدع بنيان الأُمة، وإذا حصلت هذه المفاسد، اختلت أُمور المسلمين الدينية والدنيوية فوجب منع التعدد سدًّا لذريعة التنازع والفتن، وحماية لمصالح المسلمين الدينية والدنيوية[٢].

كما استدلوا أيضًا بأدلة من السُّنَّة، ومنها:

---

(١) انظر: «غياث الأمم»: ص١٢٦، و«المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص٢٢٢، و«البحر الزخار» لابن المرتضى اليماني: (٦/ ٣٨٤، و«مآثر الأنافة»: (١/ ٤٠).

(٢) انظر: «المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص٢٢٢، و«المسامرة» للكمال ابن أبي شريف: (٢/ ١٧٠)، و«غياث الأمم» للجويني: ص١٢٧، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٦٩)، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ١٤٣).

١ ـ أن النبي ﷺ قال: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»[١]. فإذا لم يندفع عن الخلافة الخليفة الآخر فيدفع عنها ولو بالقتل، وهذا الحديث صريح في منع التعدد.

٢ ـ كما استدلوا أيضًا بقوله ﷺ: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا، قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»[٢]. وفي «شرح النووي» لهذا الحديث يقول: (ومعنى هذا الحديث إذا بويع لخليفة بعد خليفة فبيعة الأول صحيحة يجب الوفاء بها، وبيعة الثاني باطلة يحرم الوفاء بها، ويحرم عليه طلبها، وسواء عقدوا للثاني عالمين بعقد الأول أو جاهلين، وسواء كانا في بلدين أو بلد)[٣]. ويقول صاحب «نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار» في شرحه لهذا الحديث: (فيه دليل على أنه يجب على الرعية الوفاء ببيعة الإمام الأول ثم الأول، ولا يجوز لهم المبايعة للإمام الآخر قبل موت الأول)[٤].

٣ ـ واستدلوا أيضًا بقوله ﷺ: «من بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»[٥].

---

(١) رواه مسلم. انظر: «شرح صحيح مسلم» للنووي: (١٢/ ٢٣٢، ٢٣٤)، وانظر: «جامع الأصول لأحاديث الرسول» لابن الأثير: (٤/ ٤٨).

(٢) متفق عليه: «صحيح البخاري بشرحه فتح الباري»: (٦/ ٤٩٥)، و«صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٣١).

(٣) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٣١ ـ ٢٣٢).

(٤) الشوكاني في «نيل الأوطار»: (٧/ ١٩٤).

(٥) رواه مسلم في «صحيحه» بشرح النووي: (١٢/ ٢٣٢ ـ ٢٣٤).

٤ - واستدلوا أيضًا بقوله ﷺ: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»[١].

ويستفاد من هذه الأدلة جميعها منع تعدد الخلفاء وأن الواجب أن يكون الأمر لواحد، ومن نازعه في هذا الأمر وجب دفعه، فإن لم يندفع إلا بالقتل قتل؛ منعًا لتفرق الكلمة ومنعًا لشق العصا؛ ولأن منازعة الأمر أهله مخالف لمقتضى البيعة[٢].

* **تنبيه:**

على القول بعدم جواز تعدد الأئمة إذا وقعت البيعة بالإمامة لعدد من الأشخاص فإنه ينبغي أن ينظر في وقت البيعة، فإن كانت قد وقعت في وقت واحد، فإنه لا يعتد بما حصل من البيعتين أو البيعات جميعًا، وعلى أهل الحل والعقد أن يستأنفوا البيعة لواحد ممن سبقت لهم البيعة أو لغيرهم، وقال بعض العلماء يقرع بين المبايع لهم، ويحكم بنتيجة القرعة في تقديم أحدهم على غيره في البيعة[٣]، فإن وقعت البيعة في وقتين مختلفين أو أوقات مختلفة، فإن كان الأسبق معلومًا فقيل: إن البيعة

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» بشرح النووي: (١٢/ ٢٤٢).

(٢) انظر: «المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص٢٢٢، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ٨٧)، و«أسنى المطالب» للأنصاري: (٤/ ١١١)، و«مآثر الأنافة»: (١/ ٤٦)، و«المسامرة» للكمال ابن أبي شريف: (٢/ ١٧٠).

(٣) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٩، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢٥، و«المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص٢٢٣، و«التمهيد» للباقلاني: ص١٨٠، و«غياث الأمم» للجويني: ص١٣٠، و«الإرشاد» له: ص٤٢٥، و«روض الطالب مع أسنى المطالب»: (٤/ ١١٠)، و«أصول الدين» للبغدادي: ص٢٨١، و«شرح الأصول الخمسة» للبغدادي: ص٢٨١، و«كشاف القناع» للبهوتي: (٦/ ١٢٩).

الصحيحة للسابق، وعلى من كانت بيعته متأخرة أن يسلم الأمر له، وممن قال بهذا القول النووي ونقل القول به عن أصحابه، وجمهور العلماء، ووصف ما عداه بالفساد[١].

وممن قال به أيضًا الماوردي[٢]، ونسبه إلى الفقهاء والمحققين. وأبو المعالي الجويني[٣]، والباقلاني[٤]، والآمدي[٥]، وابن حجر الهيتمي[٦]، والعضد الإيجي[٧]، والقلقشندي[٨]، وعبد القاهر البغدادي[٩]، والحافظ السيوطي[١٠].

وممن قال به أيضًا البهوتي[١١]، وأبو يعلى[١٢]، والمرداوي[١٣]، والسفاريني[١٤]، وقال به أيضًا بدر الدين ابن جماعة[١٥]، وابن حزم الظاهري[١٦].

---

(١) انظر: «شرحه على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٣١، ٢٣٢).
(٢) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٩.
(٣) انظر: «غياث الأمم»: ص١٣١.
(٤) انظر: «التمهيد»: ص١٨٠.
(٥) انظر: «غاية المرام في علم الكلام»: ص٣٨٢.
(٦) انظر: «تحفة المحتاج»: (٩/ ٧٨).
(٧) انظر: «المواقف»: ص٤٠٠.
(٨) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٤٧).
(٩) انظر: «أصول الدين»: ص٢٨١.
(١٠) انظر: «تاريخ الخلفاء»: ص٨.
(١١) انظر: «كشاف القناع عن متن الإقناع»: (٦/ ١٢٩).
(١٢) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٢٥، و«المعتمد في أصول الدين»: ص٢٢٣.
(١٣) انظر: «الإنصاف»: (١٠/ ٣١٠).
(١٤) انظر: «لوائح الأنوار البهية»: (٢/ ٤٠٥).
(١٥) انظر: «تحرير الأحكام» (مخطوط): ص١٠.
(١٦) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٧٠).

وممن قال بهذا القول من الباحثين المعاصرين عبد العزيز البدري[١].

وأما العاقدون فإن كان من عقد للأول هم الذين عقدوا للثاني فهم يستحقون عليه التعزير المغلظ؛ لإقدامهم على هذا الأمر الخطير، وعملهم هذا يخرجهم من جماعة أهل الحل والعقد، وإن كان المبايعون لكل واحد غير المبايعين للآخر نظر في حال من بايع لغير الأول، فإن كان قد علموا بالبيعة المتقدمة قبل بيعتهم لمن بايعوا له عزروا على ارتكابهم لأمر محرم شرعًا وإن لم يكونوا قد علموا بذلك، واعتذروا بالجهل بالبيعة المتقدمة قبل عذرهم وسقط عنهم التعزير[٢].

ويستدل أصحاب الرأي القائل بأن بيعة الأول هي الصحيحة إذا كانت إحدى البيعتين أو البيعات سابقة لما عداها بقياس السبق في الإمامة على السبق في عقد الزواج، فلو عقد شقيقان نكاح أُختهما الشقيقة من رجلين في وقتين مختلفين كانت الأخت زوجة لأقدمهما عقدًا، فكذلك الإمامة[٣].

كما يستدلون بحديث رسول الله ﷺ: «فوا ببيعة الأول فالأول». فهو نص صريح في أن من تقدمت بيعته هو الذي يجب الوفاء له، وطاعته واتباعه دون غيره[٤].

---

(١) انظر: «الإسلام بين العلماء والحكام»: ص٥٣ ـ ٥٤.

(٢) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٣٦، و«تكملة المجموع» للمطيعي: (١٧/ ٥١٩)، و«روضة الطالب مع شرحه أسنى المطالب» للأنصاري: (٤/ ١١٠ ـ ١١١).

(٣) انظر: «المعتمد» لأبي يعلى: ص٢٢٣، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٩، و«شرح النووي على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٣٢).

(٤) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٧٠)، و«المحلى» لابن حزم: (٩/ ٣٦٠).

وقد خالف في هذه المسألة جماعة من الغلماء فقالوا: إن البيعة المعتبرة والصحيحة هي التي تمت في بلد الإمام. وممن قال بهذا القول القرطبي(١)، وحكاه القاضي عبد الجبار عن بعض مشايخه(٢)، ونسبه الماوردي عن البعض(٣).

ويستدل أصحاب هذا القول بأن بلد الإمام هي البلد التي يوجد به أكثر أهل الحل والعقد، وكما أن الموجودين في بلد الإمام هم أسبق الناس إلى العلم بموت الإمام، فيكون الواجب الكفائي متعينًا في حقهم قبل غيرهم(٤).

وليس ما ذكرناه في هذه المسألة من الرأيين السابقين هو كل ما قيل فيها، بل إن هناك ثلاثة أقوال أخر: أحدها القول بإجراء القرعة كما أسلفنا.

فقد قال قوم: يقرع بين من تمت لهم البيعة، ويؤخذ بنتيجة القرعة في تقديم أحدهم وقد وردت الإشارة إلى القرعة في «السياسة الشرعية» لابن تيمية رحمه الله حيث يقول: (فإن تكافأ رجلان أو خفي أصلحهما أقرع بينهما)(٥). ونقل عن القاضي أبي يعلى قوله بأن هذا هو قياس المذهب(٦).

---

(١) انظر: «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩).

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨).

(٣) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٩.

(٤) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٩، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٥٧).

(٥) «السياسة الشرعية»: ص٣٢.

(٦) نقله ابن رجب. انظر: «القواعد»: ص٣٩٢.

وممن قال به ابن رجب وشرط لذلك أن يتكافأ الأشخاص في صفات الترجيح[١] ومن قال به أيضًا المرداوي[٢]، وحكى ابن المرتضى عن الشافعي[٣] القول به، وقال ابن المرتضى إن هذا القول قد قال به أيضًا غير الشافعي[٤].

واستدل أصحاب هذا الرأي بأن قطع النزاع مطلوب، والقرعة من شأنها قطع النزاع واستدلوا بما فعل سعد بن أبي وقاص حينما أقرع بين الناس لما تشاجروا في الأذان[٥].

واعترض على القول بالقرعة بأن القرعة لا تدخل في العقود، ولا فيما لا يقبل الاشتراك كالنكاح، والإمامة من هذا القبيل فلا تدخل فيها القرعة[٦].

وقيل أيضًا: إنه يجب أن يتنازل كل من تمت لهم البيعة للآخر ثم يبايع بعد ذلك أهل الحل والعقد واحدًا منهم، أو من غيرهم، واستدل أصحاب هذا القول بأن في ذلك حسمًا للفتنة، وإظهارًا لرغبة كل منهم في السلامة والخلاص[٧].

---

(١) «القواعد»: ص٣٩٢.

(٢) انظر: «الإنصاف»: (١٠/ ٣١٠).

(٣) انظر: «البحر الزخار»: (٦/ ٣٨٥).

(٤) «البحر الزخار»: (٦/ ٣٨٥).

(٥) انظر: «السياسة الشرعية»: ص٣٢، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٩، و«القواعد» لابن رجب: ص٣٩٢.

(٦) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٩.

(٧) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٩، و«شرح النووي على صحيح مسلم»: (١٢/ ٢٣٢).

وقال فريق من العلماء: إن الأحق بالبيعة هو من بايع له أكثر أهل الحل والعقد وممن قال بهذا القول: الغزالي[١]، وقال به من المعاصرين عبد القادر عوده[٢]، ورجحه شيخنا[٣]، واشترط أن يكون وقت البيعة الثانية قريبًا من وقت البيعة الأولى.

واستدل أصحاب هذا القول بأن الأكثرية من أهل الحل والعقد هم الذين تنعقد ببيعتهم الإمامة أصلاً وهو الرأي الراجح كما سبق إيضاحه[٤].

* **تنبيه ثانٍ:**

إذا كان الأسبق في البيعة مجهولاً، فإن كان بالإمكان معرفة المجهول في مدة قصيرة انتظر، وإن لزم على ذلك البقاء مدة طويلة فلا يصح الانتظار حيث يجب مراعاة مصلحة الأُمة، وحينئذ يكون الحكم كما لو كانت قد تمت البيعتان أو البيعات في وقت واحد ويطبق في هذه الحالة ما سبق أن ذكرناه من الأقوال في مسألة ما إذا بويع لاثنين فأكثر في وقت واحد.

● المطلب الثاني: أن تعدد الأئمة جائز في الأقطار المختلفة:

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى جواز تعدد الأئمة في الأقطار المختلفة ويشترط بعضهم لجواز ذلك تباعد الأقطار والديار، وبعضهم الآخر لا يشترط هذا الشرط.

وممن اشتهر عنه القول بجواز تعدد الأئمة في الأقطار المختلفة واشترط الشرط المذكور أبو إسحاق الإسفراييني، فقد نقل عنه القرطبي هذا الرأي

---

(١) نقله عنه الكمال بن أبي الشريف في «المسامرة»: (٢/ ١٧٠).
(٢) انظر: «الإسلام وأوضاعنا السياسية»: ص٢٢١.
(٣) انظر: «محاضراته في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٣٥.
(٤) انظر: «الإسلام وأوضاعنا السياسية»: ص٢٢١.

حيث يقول: (وكان الأستاذ أبو إسحاق يجوز ذلك في إقليمين متباعدين غاية التباعد لئلا تتعطل حقوق الناس وأحكامهم)[١]. وذكر صاحب مآثر الأنافة في معالم الخلافة»[٢] عن الإسفراييني إنه يجوز تعدد الأئمة في قطرين متباعدين إذا عقدت الإمامة لكل إمام في قطره.

وممن قال بهذا المذهب عامة أهل السُّنَّة حسبما نقله عنهم البغدادي حيث يقول: (قالوا لا تصح إلا لواحد في جميع أرض الإسلام إلاَّ أن يكون بين الصقعين حاجز من بحر أو عدو لا يطاق، ولم يقدر أهل كل بلد واحد من الصقعين على نصرة أهل الصقع الآخر، فحينئذ يجوز لأهل الصقع عقد الإمامة لواحد يصلح لها منهما)[٣].

وقد ورد عن إمام الحرمين الجويني أن هذه المسألة اجتهادية خارجة عن القواطع وللاحتمال فيها مجال حيث يقول: (فالذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخاليف غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه، وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الإمامين شسوع النوى فللاحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواطع)[٤].

ومن العلماء من فهم من ذلك أن الجويني يختار الجواز، ومن هؤلاء القلقشندي حيث قال: وهذا هو ما اختاره إمام الحرمين، وعلى ذلك كانت الخلافة الأُموية بالأندلس والخلافة الفاطمية في الديار المغربية والمصرية مع قيام الخلافة العباسية بالعراق، وانسحابها على سائر الأقطار والبلدان)[٥].

---

(١) «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٧٣).
(٢) (١/٤٦).
(٣) «الفرق بين الفرق»: ص٣٥٠.
(٤) «الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»: ص٤٢٥.
(٥) انظر: «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/ ٤٦).

ومن قال بهذا القول بعض التابعين، وقال به أيضًا الجاحظ حسبما نقله ابن المرتضى اليماني[١].

ومن قال بهذا القول فرقة الكرامية وفي هذا المعنى يقول الشهرستاني عنهم: (إلاَّ أنهم جوزوا عقد البيعة لإمامين في قطرين وغرضهم إثبات إمامة معاوية في الشام باتفاق جماعة من الصحابة)[٢].

ويقول القرطبي: (وذهبت الكرامية إلى جواز نصب إمامين من غير تفصيل ويلزمهم إجازة ذلك في بلد واحد وصاروا إلى أن عليًا ومعاوية كانا إمامين)[٣].

والواقع أن حقيقة مذهبهم القول بتعدد الأئمة في قطرين متباعدين وفي هذا يقول الشهرستاني عن الكرامية: إنهم قالوا بجواز عقد الإمامة في قطرين مختلفين دون تقيد ذلك بتباعد الأقطار ونص عبارته: (إلاَّ أنهم جوزوا عقد البيعة لإمامين في قطرين)، كما سلف. وفي هذا المعنى يقول أبو هاشم في كتابه «طريق الاستقامة» عن الكرامية: (خلافًا لبعض الزيدية والكرامية القائلين بجواز نصب خليفتين في قطرين متباعدين)[٤].

ومن قال بهذا القول الإمام زيد بن عليّ[٥]، ويرجح أن مأخذ الإمام زيد في هذه المسألة ما لاحظه في عهده من اتساع رقعة الدولة الإسلامية، فقد امتدت من سمرقند إلى الأندلس وإلى جنوب فرنسا، وأن المصلحة قد

---

(١) انظر: «البحر الزخار»: (٦/ ٣٥٠).

(٢) «الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ١١٣).

(٣) «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٧٣).

(٤) مخطوط: ص٣٨.

(٥) «الإمام زيد» لمحمد أبو زهرة: ص١٩٠.

تكون في تجزئة الحكم على أن يكون الولاء بينهما كاملاً والتعاون شاملاً[١].

ومن الباحثين المعاصرين من نفى نسبة هذا القول إلى الإمام زيد، وذكر أن الذي قال به بعض فرق الزيدية فقط[٢].

كما أن هذا القول قد نسب إلى عموم فرقة الزيدية جميعهم حسبما نقله عنهم الشهرستاني حيث يقول: (وجوزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة)[٣].

وقد نقل ابن المرتضى اليماني عن الناصر والإمام يحيى والإمام الهادي أنهم يقولون بجواز تعدد الأئمة مع تباعد الديار[٤].

وأما فرقة الجارودية فقد نسب عنهم العضد الإيجي القول بجواز تعدد الأئمة في القطر الواحد، وفي هذا المعنى يقول العضد الإيجي: (قال الجارودية من الزيدية الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيًا إلى الحق، وكان عالمًا شجاعًا فهو إمام فلذلك جوزوا تعدد الأئمة وهو خلاف الإجماع)[٥]. وإذا كان ما نسبه العضد الإيجي إلى الجارودية يستند إلى قولهم من خرج من البطن الفاطمي داعيًا إلى الحق وهو أهل للإمامة كان إمامًا، فهذا لا يصلح مستندًا للقول بأن فرقة الجارودية تعدد الأئمة في الصقع الواحد حيث إنهم لم يصرحوا بذلك ولو صلح هذا مستندًا للزم أن ينسب هذا القول إلى جميع الزيدية، وفي هذا

---

(١) «الإمام زيد» لمحمد أبو زهرة: ص١٩٠.

(٢) انظر: «نظام الخلافة في الفكر الإسلامي» للدكتور مصطفى حلمي: ص٢٥٧.

(٣) «الملل والنحل»: (١/ ١٥٤ ـ ١٥٥).

(٤) انظر: «البحر الزخار»: (٦/ ٣٨٦).

(٥) «المواقف في علم الكلام»: ص٤٠٠.

المعنى يقول الشهرستاني: (ما ذكره الزيدية من إمامة المفضول مع قيام الفاضل واستحقاق الإمامة عندهم بخصال أربعة: العفة، والعلم، والشجاعة، والخروج بعد أن يكون فاطميًا يلزمهم أن يكون في كل صقع إمام واجب الطاعة فيكون في الأرض ألف ألف إمام نافذ الأمر واجب الطاعة إذا استجمع كل واحد هذه الخصال)[١].

ولم ينسب أحد عن أي فرقة من فرق الزيدية غير الجارودية القول بتعدد الأئمة في الصقع الواحد، وحينما تعرض ابن المرتضى اليماني فيما سبق لهذه المسألة لم يذكر أن أحدًا قال بها من الزيدية كما لم يذكرها غيره من علماء الزيدية عند بحثهم تعدد الأئمة[٢].

وعلى هذا ينفرد العضد الإيجي بنسبة هذا القول إلى الجارودية، ومما يؤيد تفرده بذلك أن العلماء من غير الزيدية أيضًا الذين تطرقوا إلى أقوال فرقة الزيدية لم ينسبوا إلى فرقة الجارودية ما نسبه إليهم العضد الإيجي، ومن هؤلاء العلماء الإسفراييني[٣]، وعبد القاهر البغدادي[٤]، وغيرهم[٥].

وممن قال بهذا القول من الباحثين المعاصرين ظافر القاسمي[٦] وصلاح الدين دبوس[٧].

---

(١) «نهاية الأقدام في علم الكلام»: ص٤٨٧.

(٢) مثل مانكديم زيدي في تعليقه على «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار: ص٧٥٧.

(٣) انظر: «التبصير في الدين»: ص٣٢.

(٤) انظر: «الفرق بين الفرق»: ص٣٠ ـ ٣٢، و«أصول الدين»: ص٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٥) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ١٧٩، وما بعدها).

(٦) انظر: كتاب «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي»: ص٣٢١.

(٧) انظر: كتابه «الخليفة توليه وعزله»: ص٣٥٧.

● **أدلة القائلين بهذا القول:**

لقد استدل أصحاب هذا القول بأن عليًا ومعاوية اختلفا في وقتهما، وتحاربا ومع كل منهما جمع من الصحابة وهم في جملتهم من أدرى الناس بأحكام الشريعة، وقد ظهر من تنازعهما أن المسألة اجتهادية، والقائل بمنع التعدد مجتهد والمجيز مجتهد، والخطأ والصواب في المسألة الاجتهادية وارد، ولكن المهم ألا يكون في المسألة نص يقفل باب البحث فيها بحيث تكون من المسلمات بحكم ذلك النَّص، وكما يصدق ذلك على ما حل بين علي ومن يؤيده من الصحابة، وبين معاوية ومن يؤيده فإنه يصدق على ما حصل بين معاوية والحسن بعد ذلك قبل تنازل الأخير[1]، وعلى هذا يقول أصحاب هذا الرأي: إن العقل يبيح التعدد والسمع لم يمنع منه.

* **اعتراض:**

لقد اعترض ابن حزم على هذا الاستدلال فقال: (قد صح عن النبي ﷺ أنه أنذر أن عمارًا تقتله الفئة الباغية فصح أن عليًا صاحب الحق، وكان علي السابق إلى الإمامة، فصح بعد أنه صاحبها، وأن من نازعه فيها مخطئ، فمعاوية رحمه الله مخطئ مأجور؛ لأنه مجتهد ولا حجة في خطأ المخطئ فبطل قول هذه الطائفة)[2].

وفي رد القرطبي على هذا الاستدلال يقول: (قلنا أقوى السمع الإجماع وقد وجد على المنع)[3].

---

(١) انظر: «أصول الدين» للبغدادي: ص٢٧٤، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٧٣)، و«الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ١١٣)، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (٤/ ٨٨).

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ٨٨ ـ ٨٩).

(٣) «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٧٢).

كما يستدل أصحاب هذا الرأي بأن تعدد أقوال العلماء في المسألة وشهرة الخلاف حولها يجعل المسألة تخضع لظروف كل وقت حسبما تمليه المصلحة العامة، فإذا اتسعت أطراف المملكة الإسلامية وتعسر الاتصال ما بين أصقاعها وتعذرت نجدة بعضهم لبعض كان لتعدد الأئمة ما يبرره، وفي هذا المعنى يقول الجويني: (وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الإمامين شسوع النوى فللاحتمال في ذلك مجال وهو خارج عن القواطع)[١]. وعلى هذا أجاز أبو إسحاق الإسفراييني وجود إمامين في إقليمين متباعدين غاية التباعد؛ لئلا تتعطل حقوق الناس وأحكامهم كما سبقت الإشارة إليه.

* **اعتراض:**

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن تيسر وسائل الاتصال والمواصلات برًّا وجوًّا وبحرًا في العصر الحديث جعل هذه الحجة غير قائمة، حيث أصبحت حجة تاريخية ولا معنى لها في الواقع المشاهد.

كما استدلوا أيضًا بأنه كما يجوز تعدد القضاة يجوز تعدد الأئمة بجامع حق التصرف في كل من القضاء والإمامة[٢].

* **اعتراض:**

لقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يقوم على قياس غير صحيح؛ لأنه قياس مع الفارق؛ إذ إن يد الإمام ثابتة على القضاة، وذلك يدفع احتمال الاختلاف والهرج والخصام منهم، بحيث إنه إذا وقع ذلك من قبلهم أزاله الإمام بماله من سلطة فوق سلطاتهم، أما إذا تعددت الأئمة في الأمة فإن الاختلاف والهرج والخصام محتمل دون وجود أحد له سلطة عليهم يزيل

---

(١) قد سبق توثيق النص.

(٢) انظر: «المعتمد في أصول الدين»: ص٢٢٣.

بها ما ينجم بينهم من خلاف وفتن ولذلك جاز تعدد القضاة ونحوهم دون تعدد الأئمة[١].

* الـرأي المخـتـار:

باستعراض ما ذكر من الآراء يتبين أن أرجحها هو القول بعدم جواز تعدد الأئمة ما أمكن، وأن ذلك هو ما تؤيده الأدلة القوية السالمة من الاعتراض وإذا لم يتيسر ذلك كما أشار إليه إمام الحرمين واقتضت الضرورة التعدد وكان في منعه منكر أشد من وجوده، فالقاعدة الإسلامية أنه لا يزال المنكر بمنكر أشد منه وحينئذ تنتقل عالمية الإسلام من وحدة القيادة إلى وحدة الهدف والمصير، والتضامن بين المسلمين، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

(إن السُّنَّة أن يكون للمسلمين إمام واحد والباقون نوابه، فإذا فرض أن الأُمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها وعجز من الباقين أو غير ذلك، فكان لها عدة أئمة لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود ويستوفي الحقوق، ولهذا قال العلماء: إن أهل البغي ينفذ من أحكامهم ما ينفذ من أحكام أهل العدل) إلى أن قال: (فهذا عند تفرق الأُمراء وتعددهم)، وقال أيضًا: (وكذلك لو فرض عجز بعض الأُمراء عن إقامة الحدود والحقوق أو إضاعته لذلك لكان ذلك الفرض على القادر عليه).

ويقول أيضًا: (والأصل أن هذه الواجبات تقام على أحسن الوجوه فمتى أمكن إقامتها من أمير لم يحتج إلى اثنين، ومتى لم تقم إلا بعدد ومن غير سلطان أقيمت إذا لم يكن في إقامتها فساد يزيد على إضاعتها، فإنها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن كان في ذلك من فساد ولاة

---

(١) «المعتمد في أصول الدين»: ص٢٢٣.

الأمر أو الرعية ما يزيد على إضاعتها لم يدفع فساد بأفسد منه)[١].

ومن هذا المنطلق كانت مواقف ابن تيمية التاريخية مع أُمراء المسلمين المتعددين في وقته، فقد كان يزن الأُمور بموازين المصلحة العامة واستطاع بحكمته أن يحقق أهداف الولاية من صد أعداء الإسلام ودحرهم من التتار والصليبيين والباطنيين وغيرهم، فالمهم في نظره تحصيل المصالح وتكميلها وإزالة المفاسد وتقليلها بقدر المستطاع، **وهذا ما نرجحه** وهو ما تقتضيه المصلحة ـ إن شاء الله ـ.

الشرط السادس: الإشهاد على المبايعة:

هذا الشرط محل خلاف بين العلماء، ولهم فيه أقوال ثلاثة:

القول الأول: أن الإشهاد على البيعة ليس شرطًا.

القول الثاني: أن الإشهاد على البيعة واجب إذا كان العاقد واحدًا.

القول الثالث: أن الإشهاد واجب على الإطلاق.

وسنوضح هذه الأقوال فيما يلي:

ـ القول الأول: عدم اشتراط الإشهاد على المبايعة:

وقد نسب القاضي أبو يعلى هذا القول إلى بعض الأشاعرة[٢].

وممن ذكر هذا القول إمام الحرمين الجويني، ولم ينسبه إلى أحد[٣]، وفي هذا المعنى يقول القرطبي: (فقال بعض أصحابنا إنَّه لا يفتقر إلى الشهود)[٤].

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (٣٤/ ١٧٥، ١٧٦).

(٢) انظر: «المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص٢١٢.

(٣) انظر: «غياث الأمم»: ص٥٧.

(٤) «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٦٩).

وقد استدل أصحاب هذا القول بأن الإشهاد لا يشترط إلاَّ بدليل من السمع، وليس هناك أي دليل يوجب الإشهاد لا من السمع ولا من العقل[(١)].

ـ **القول الثاني: أن الإشهاد على البيعة واجب إذا كان العاقد واحدًا:**

وممن قال بهذا القول النووي[(٢)]، والقلقشندي، ونص عبارته: (الإشهاد على المبايعة فيما إذا كان العاقد واحدًا، أما إذا كان العاقد للبيعة جمعًا، فإنه لا يشترط الإشهاد)[(٣)]. وقال به أيضًا المقري اليمني[(٤)]، كما قال به الرملي[(٥)] والهيتمي[(٦)].

ويستدل أصحاب هذا القول بأن مسألة الإمامة هامة ولا يقبل فيها قول المبايع الواحد، فقد يأتي من يدعي عقدًا سابقًا من واحد أيضًا، فيقع النزاع على الإمامة، فلا بد والحال ما ذكر من وجود بينة تثبت حق من ادعى العقد وتقطع النزاع. أما إذا كان العقد قد صدر عن جمع من العاقدين، فإن قولهم مقبول؛ لأن الشهادة بفعل نفسه مقبولة عند انتفاء التهمة، والتهمة منتفية عن جميع أهل الحل والعقد فلا تدعو الحاجة للإشهاد على البيعة[(٧)].

---

(١) «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٦٩)، وانظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» لمحمد رأفت عثمان: ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٢) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» لمحمد رأفت عثمان: ص٢٤٣، نقلاً عن «الروضة» للإمام النووي ـ مخطوط بمكتبة الأزهر: ص٣٠٢.

(٣) «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/ ٤٥).

(٤) انظر: «روض الطالب مع شرحه أسنى المطالب»: (٤/ ١٠٩).

(٥) انظر: «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ١٢٠).

(٦) انظر: «تحفة المحتاج مع حاشيتها»: (٩/ ٧٧).

(٧) انظر: «نهاية المحتاج» للرملي: (٧/ ١٢٠)، و«تحفة المحتاج» للهيتمي: (٩/ ٧٧).

ـ **القول الثالث: أن الإشهاد واجب على الإطلاق:**

وممن قال بهذا القول القاضي الباقلاني[١]، والكمال ابن الهمام[٢]، والشهرستاني[٣]، والقرطبي[٤]، وحكاه الجويني عن القاضي أبي بكر وغيره من أصحابه، وقال الجويني: إن القاضي أبا بكر يقول إن عمر لو عقد الإمامة لأبي بكر ـ رضي الله عنهما ـ بدون إشهاد على العقد لما انعقدت له البيعة[٥]، وحكاه العضد الإيجي عن بعض أصحابه[٦]، وعند الجويني إذا كان العقد صادرًا عن شخص له شوكة ونفوذ فإن عقده ينفذ ولو لم يجر الإشهاد عليه[٧].

واستدل أصحاب هذا القول بأن ذهاب عمر وأبي بكر وأبي عبيدة إلى سقيفة بني ساعدة، يدل على أن الإمامة تحتاج إلى الشهود وإقامة البينة، ولو كانت لا تحتاج إلى ذلك لما ذهبوا إلى السقيفة، وقد تم بحضور الموجودين في السقيفة من المهاجرين والأنصار عقد عمر لأبي بكر الإمامة، وقد دل ذلك على أنه لا بد في البيعة من الشهود، وأن الإمامة لا تنعقد بدون الإشهاد[٨]، وهذا على قول من يقول بأن الإمامة تنعقد بواحد والبقية تابعون له، وملزمون بالبيعة والطاعة بعد حصولها.

---

(١) انظر: «التمهيد»: ص١٧٩.

(٢) انظر: الكمال بن الهمام في «المسامرة على المسايرة»: (٢/ ١٧١، ١٧٢).

(٣) انظر: «نهاية الأقدام في علم الكلام»: ص٤٩٦.

(٤) انظر: «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٦٩).

(٥) انظر: «غياث الأمم»: ص٥٨.

(٦) انظر: «المواقف»: ص٤٠٠.

(٧) انظر: «غياث الأمم»: ص٧٩.

(٨) انظر: «غياث الأمم»: ٥٨.

كما استدلوا أيضًا بأن الإشهاد في البيعة حرز عن إنكار العاقدين أو المعقود له فيما بعد، حيث يحتمل أن يترتب على عدم الإشهاد الإنكار من أحد الطرفين، فيجب الإشهاد على العقد لدفع هذا الاحتمال(١).

كما استدلوا أيضًا بأنه بدون الإشهاد لا يستبعد أن يدعي البعض بأن الإمامة قد عقدت له سرًا قبل من عقدت له علانية، وفي ذلك فتنة لا سبيل إلى درئها إلاَّ بالقول بوجوب الإشهاد وقيام البينة القاطعة(٢).

واستدلوا أيضًا بقياس عقد الإمامة على عقد النكاح، وحيث إن الإشهاد في عقد النكاح واجب فمن باب أولى في عقد الإمامة؛ لأنه أعظم خطرًا من النكاح(٣).

* **تنبيـــه:**

لقد اختلف العلماء القائلون باشتراط الإشهاد في عقد الإمامة في نصاب الشهادة، فقال قوم منهم ليس لها حد محدود، بل الواجب حضور شهود ينتشر بهم الخبر، وقال آخرون: لا بد من حضور أربعة شهود عدول، وقال غيرهم: يكفي في هذا الأمر شاهدان فقط.

واستدل أصحاب القول الأول على ما ذهبوا إليه بأن المقصود من الإشهاد على عقد الإمامة المنع من أن يدعيها أحد سرًا، فوجب حضور شهود، يندفع بهم هذا الاحتمال، وليس من المطلوب أن يحدد عدد الشهود(٤).

---

(١) انظر: «المسامرة والمسايرة» للكمالين: (٢/ ١٧٢).

(٢) انظر: «غياث الأمم» للجويني: ص٥٨، و«الإرشاد» له: ص٤٢٤، و«غاية المرام» للآمدي: ص٣٧٢، و«المسامرة» لابن أبي شريف: (٢/ ١٧٢)، و«المواقف»: ص٤٠٠، و«التمهيد» للباقلاني: ص١٧٩.

(٣) انظر: «غياث الأمم»: ص٥٨، و«التمهيد» للباقلاني: ص١٧٩، و«المنسامرة» لابن أبي شريف: (٢/ ١٧٢).

(٤) انظر: «غياث الأمم»: ص٥٨، و«التمهيد» للباقلاني: ص١٧٩.

واستدل أصحاب القول الثاني بأن عمر ـ رضي الله عنه ـ قد حصر الخلافة في ستة من الصحابة ليكون واحد منهم عاقدًا، والثاني معقود له، والبقية شهود[١].

* اعتراض:

لقد اعترض على الاستدلال بعهد عمر إلى الستة بأن العدد ليس مقصودًا لعمر ـ رضي الله عنه ـ، فلو لم يوجد الستة هؤلاء لنقص العدد، ولو وجد في حينه من هو في مستوى الستة لزاده عليهم، فاختياره للستة كان مبنيًا على أنهم أصلح الموجودين في نظره لتولي الخلافة في ذلك الوقت، وعلى هذا فالاستدلال بذلك غير وارد[٢].

أما أصحاب القول الثالث فقد استدلوا على ما ذهبوا إليه بأن عقد الإمامة حكمه حكم بقية العقود، وبما أنه يكتفى في سائر العقود بشهادة عدلين، فكذلك الإمامة[٣].

* الرأي المختار:

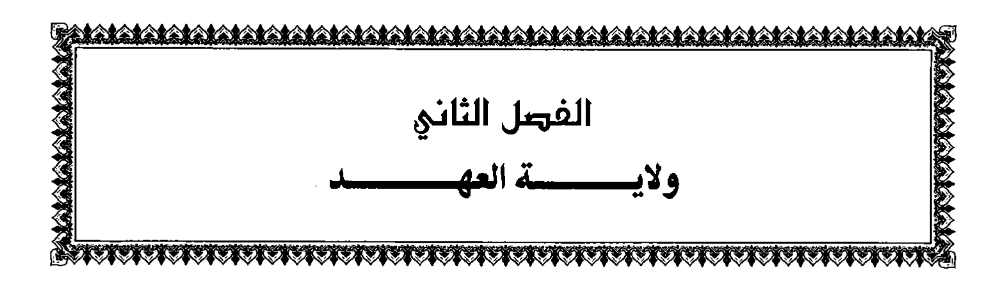
والذي يترجح لدي بعد استعراض الأقوال السابقة أن الإشهاد ليس شرطًا في صحة عقد الإمامة وبرهان ذلك أن عقد الإمامة يجب أن يصدر عن أكثرية أهل الحل والعقد، كما ترجح لدينا سابقًا، وإذا حصلت البيعة من الأكثرية لم يعد هناك حاجة للإشهاد لزوال احتمال وقوع ما أشير إليه من محاذير تترتب على عدم الإشهاد عند القائلين بذلك. وبالله التوفيق.

---

(١) انظر: «التمهيد» للباقلاني: ص١٧٩، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٦٩).

(٢) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٦٩)، و«التمهيد» للباقلاني: ص١٧٩.

(٣) انظر: «أسنى المطالب شرح روض الطالب» للأنصاري: (٤/ ١٠٩)، و«الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٦٩).



الفصل الثاني
ولايـــــة العهـــــد

* **العهد في اللغة:**

يطلق على الإيصاء، والوصاية مشتق من عهد إليه إذا أوصاه. فيقال عهد فلان إلى فلان بكذا، أي: وصَّاه أو أوصاه به(١). ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾(٢)، أي: أوصاه ألاَّ يأكل من الشجرة(٣). وتأتي الوصية بمعنى العهد(٤)، كما في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾(٥)، أي: يعهد إليكم(٦). وعلى هذا فكل من العهد والوصية يطلق على الآخر في لغة العرب.

* **تنبيـــه:**

أما الاستخلاف فمعناه لغة جعل الرجل خليفة في الأهل أو القوم(٧).

---

(١) انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي: (١/ ٣٣١)، و«مختار الصحاح» للرازي: ص٤٦٠.
(٢) سورة طه، الآية: ١١٥.
(٣) انظر: «تفسير الجلالين»: ص٣٥٥.
(٤) انظر: «القاموس المحيط»: (٤/ ٤٠٣)، و«مختار الصحاح»: ص٧٢٥.
(٥) سورة النساء، الآية: ١١.
(٦) انظر: «الوصية وأحكامها» لمحمد جعفر شمس الدين: ص٢٥ نقلاً عن أبي حيان التوحيدي.
(٧) انظر: «القاموس المحيط»: (٣/ ١٤٢)، و«مختار الصحاح»: ص١٨٦.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾[١]، أي: كن خليفتي من بعدي[٢].

ولم أفرق في بحثي بين العهد والاستخلاف؛ لعدم الفارق بينهما في نظري وسألتزم بلفظ العهد عند عرض المباحث.

* **العهد في الاصطلاح:**

باستقراء عبارات العلماء والباحثين في الفقه السياسي الإسلامي نجد أن عباراتهم في تصوير العهد مختلفة اختلافًا بيِّنًا، ويرجع اختلافهم في ذلك إلى عدم اتفاقهم في طبيعة العهد، فبعضهم يراه عقدًا له طبيعة خاصة يتوقف نفاذه على بيعتين، بيعة خاصة وبيعة عامة، وقد نظره بمنظور العرف الإسلامي القائم في الدولة الإسلامية، وكيفه من هذا المنطلق، ومنهم من نظر إليه على أنه ترشيح فقط وتزكية وليس عقدًا، ومنهم من رأى أنه عقد كالعقود الأخرى إلا أنهم اختلفوا في وقت الانعقاد، فمنهم من قال بانعقاد الإمامة للمعهود له في حياة العاهد، ومنهم من قال بانعقاد الإمامة للمعهود له بعد موت العاهد، وعلى هذا يكون في المسألة أربعة أقوال:

الأول: أن ولاية العهد عقد له طبيعة خاصة يتوقف نفاذه على بيعتين إحداهما خاصة والأخرى عامة.

الثاني: أن العهد ليس عقدًا أصلاً، وأن الإمامة لا تنعقد للمعهود له في حياة العاهد.

الثالث: أن العهد عقد بالإمامة يتم في حياة العاهد.

الرابع: أن العهد عقد بالإمامة لا ينعقد إلا بوفاة العاهد.

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٤٢.

(٢) «الجلالين»: ص١٣٣.

وفيما يلي تفصيل لأقوال العلماء في هذه المسألة، وسأبتدئ برأي شيخ الإسلام ابن تيمية حسب نهجي المتبع:

- **أولاً: رأي شيخ الإسلام:**

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إنه متى صار إمامًا فذلك بمبايعة أهل القدرة له ـ يعني: أبا بكر ـ وكذلك عمر ـ لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إمامًا لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه لم يصر إمامًا سواء كان ذلك جائزًا أو غير جائز، فالحل والحرمة يتعلقان بالأفعال، وأما نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة . . .) إلى أن قال: (ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه ـ أي: أبا بكر ـ وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إمامًا بذلك، وإنما صار إمامًا بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة، وبهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة؛ لأن ذلك لا يقدح في مقصود الولاية، فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين تحصل بهما مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك، فمن قال: إنه يصير إمامًا بموافقة واحد، أو اثنين أو أربعة، وليسوا هم ذوي القدرة، والشوكة فقد غلط). وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حق عمر: (وأما عمر فإن أبا بكر عهد إليه، وبايعه المسلمون بعد موت أبي بكر فصار إماماً لما حصلت له القدرة والسلطان بمبايعتهم)، وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن بيعة عثمان: (عثمان لم يصر إمامًا باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له . . . فلما بايعه ذوو الشوكة صار إمامًا وإلاَّ لو قدر أن عبد الرحمن بايعه ولم يبايعه عليّ ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة لم يصر إمامًا)[1].

---

(١) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٢ ـ ١٤٣).

كما أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ اعتبر ولاية العهد طريقًا من طرق الولاية بدليل قوله: (فكل آمر بأمر يجب طاعته فيه إنما هو منفذ بأمر رسول الله ﷺ لأن الله أرسله إلى الناس، وفرض عليهم طاعته لا لأجل كونه إمامًا له شوكة وأعوان أو لأجل أن غيره عهد إليه بالإمامة)[١].

ـ القول الثاني: أن العهد ليس عقدًا أصلاً:

يقول أصحاب هذا الرأي: إن العهد ليس عقدًا أصلاً للإمامة، والإمامة لا تنعقد بمجرد العهد لا في حياة العاهد ولا بعد مماته، فالعهد عندهم تزكية وترشيح من الإمام القائم لمن يرى أنه أهل لأن يخلفه في الإمامة، والأمر بعد ذلك بيد الأُمة ممثلة في أهل الحل والعقد، فإن أقرت تزكيته وترشيحه وبايعت للمعهود له فمن حقها ذلك، وهذا لا يتم إلاَّ بعد وفاة العاهد وإن لم تقر هذه التزكية ولم تقبل ذلك الترشيح فمن حقها أيضًا، وممن أخذ بهذا الرأي القاضي أبو يعلى حيث يقول: (عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة). وقال في موضع آخر: (الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعقد المسلمين)[٢]. وعلل ذلك بقوله: (بدليل أنه لو كان عقدًا لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد وهذا غير جائز)[٣].

وقد تعرض أبو يعلى رَحِمَهُ اللَّهُ لمدى حق الخليفة في أن ينص على أهل الاختيار كما نص على أهل العهد، وذكر بأن قياس المذهب أنه لا يجوز لوجهين:

---

(١) «منهاج السنة»: (١/ ١٨).

(٢) «الأحكام السلطانية»: ص٢٥.

(٣) «الأحكام السلطانية»: ص٢٥

أحدهما: أنها تقف على اختيار أهل الحل والعقد.

والثاني: أن الإمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته باختيار أهل الوقت.

ويظهر من عبارته أنه ليس للإمام أن ينص على أهل الاختيار، فلا ينبغي أن يحدد عددًا معينًا من أهل الحل والعقد يسند إليهم اختيار الإمام من بعده، وعلل ذلك بأمرين:

الأول: أن الإمامة لا تصح باختيار بعض أهل الحل والعقد.

والثاني: أن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد وفاة العاهد باختيار أهل الحل والعقد الموجودين بعد وفاة العاهد، وعلى هذا يرى أبو يعلى[(١)] أن عقد الإمامة من حق أهل الحل والعقد وقت اختيار الإمام المعقود له الإمامة، وعلى هذا ذهب أبو يعلى إلى عدم اشتراط رضا أهل الحل والعقد على العهد؛ إذ هو يرى أن العهد مثل الوصية ما هو إلا ترشيح وتزكية واختيار من الإمام القائم لمن يرى أحقيته بالإمامة من بعده، وقد أخذ بهذا الاتجاه بعض علماء الزيدية فقد نقل عبد القادر البغدادي أن سليمان بن جرير من الزيدية يرى: (أن الإمام له الوصية بالإمامة إلى واحد بعينه، ولكن لا يلزم الأُمة تنفيذ وصيته فيه إلا بعد الشورى فيه)[(٢)].

وممن أخذ بهذا الاتجاه من المعاصرين عبد القادر عودة حيث يقول: (فعهد أبي بكر لعمر وعهد عمر للستة إنما كان كلاهما ترشيحًا)[(٣)].

وممن قال به أيضًا سيد قطب[(٤)]، وممن أخذ به أيضًا عبد الوهاب

---

(١) «الأحكام السلطانية»: ص٢٦.

(٢) «أصول الدين»: ص٢٨٥.

(٣) «الإسلام وأوضاعنا السياسية»: ص١٤٦، وما بعدها.

(٤) انظر: «العدالة الاجتماعية في الإسلام»: ص١٠٣.

خلاف[١] حيث قال: (فالعمدة على بيعة أهل الحل والعقد لا على الاستخلاف) وقال أيضًا: (فالعهد والاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحًا من السلف للخلف) وبهذا أخذ محمد يوسف موسى حيث يقول: (وأن عهد الخليفة ليس إلا ترشيحًا لمن يراه أهلاً للخلافة)[٢].

وقال بهذا القول أيضًا علي علي منصور[٣]، وسعيد حوى[٤]، وعبد الكريم عثمان[٥]، ومحمد الغزالي[٦]، ومحمد رشيد رضا[٧]، ومحمد رأفت عثمان[٨]، وسليمان الطماوي[٩]، وضياء الدين الريس[١٠].

ـ القول الثالث: أن العهد عقد بالإمامة يتم في حياة العاهد:

لقد قال بهذا القول بعض علماء الشافعية يقول القلقشندي في تعريف العهد وبيان معناه: (العهد هو أن يعهد الخليفة المستقر إلى غيره ممن استجمع شرائط الخلافة بعده، فإذا مات العاهد، انتقلت الخلافة بعد موته إلى المعهود إليه، ولا يحتاج مع ذلك إلى تجديد بيعة من أهل الحل والعقد)[١١].

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٥٧.

(٢) «نظام الحكم في الإسلام»: ص١٢٠.

(٣) «نظام الحكم والإدارة»: ص٢٨٧.

(٤) كتابه: «الإسلام»: (٢/ ١٥١ ـ ١٥٣).

(٥) انظر: «النظام السياسي في الإسلام»: ص١١٠ ـ ١١١.

(٦) انظر: «الإسلام والاستبداد السياسي»: ص١٨٠.

(٧) انظر: «الإسلام وأوضاعنا الاجتماعية» لعبد القادر عوده: ص١٥٨.

(٨) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص٢٩١.

(٩) انظر: «السلطات الثلاث»: ص٣٧٤، ٣٧٨، ٣٧٩.

(١٠) انظر: «النظريات السياسية الإسلامية»: ص١٨٢، وما بعدها.

(١١) «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/ ٤٨).

ويلاحظ أن هذا التعريف يستلزم الدور المحال فلو عبر بأن يعقد بدل أن يعهد لكان التعريف صحيحًا ولزال هذا الإشكال.

ويتبين من عبارة القلقشندي هذه أنه يرى أن الإمامة تنعقد بطريق العهد في حياة العاهد، بحيث إن المعهود له لا يحتاج إلى عقد الإمامة بعد موت العاهد ويفهم من هذه العبارة أيضًا أن بيعة أهل الحل والعقد قد حصلت للمعهود له في حياة العاهد، إلاَّ أنه لم يصرح بما يفيد أن بيعة أهل الحل والعقد هي التي تم بمقتضاها إمامة المعهود له، وقد جاء في عبارة للهيتمي ما يفيد بأن الإمام هو الذي يعقد الإمامة لخلفه في حياته حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تصويره للعهد: (وصورته أن يعقد له في حياته؛ ليكون هو الخليفة بعده، فهو وإن كان خليفة في حياته، إلا أن تصرفه موقوف على موته ففيه شبه بوكالة نجزت وعلق تصرفه بشرط)[1] وعلى هذا فأصحاب هذا القول يرون أن العهد عقد بالإمامة للمعهود له يبرمه ويتمه العاهد في حياته، وبمقتضاه يصبح المعهود له إمامًا آخر معه، لكن تصرفه في أعمال ومهام الإمامة موقوف على وفاة العاهد، ويؤيد هذا الاتجاه أن العلماء اشترطوا لصحة العهد قبول المعهود له في حياة العاهد، وذلك يفيد أن العهد عقد ناجز في حياة العاهد ولولا أنه ناجز بالإمامة لما اشترطوا لصحته القبول من المعهود له، ولو لم يكن الأمر كذلك لما كان لشرطهم معنى[2].

وممن قال بهذا القول البغوي[3] والرملي[4]، وعبارة الرملي مطابقة

(١) «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»: (٩/ ٧٧).

(٢) انظر: «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»: (٩/ ٧٧).

(٣) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» لمحمد رأفت عثمان: ص٢٧٥ نقلاً عن «فتح العزيز على كتاب الوجيز» للرافعي: (١/ ١٦٢).

(٤) انظر: «تحفة المحتاج»: (٧/ ١٢٠)، وحاشيته على أسنى المطالب»: (٤/ ١١٠).

لعبارة ابن حجر الهيتمي في لفظها ومعناها.

ويرى أصحاب هذا القول أن الوصية بالإمامة صورة أخرى من تصرف الإمام، وفرقوا بينها وبين صورة العهد، وهي جائزة عندهم، ويعتبرون توافر شروط الإمامة في الموصى له وقبوله للإمامة إنما تكون بعد موت الإمام الموصي. يقول الرملي في ذلك: (ولو أوصى بها لواحد جاز لكن قبول الموصى له واجتماع الشروط فيه إنما يعتبران بعد موت الموصي)[١]. ولابن حجر الهيتمي عبارة مطابقة لعبارة الرملي في الوصية بالإمامة[٢]. وقد نقل عن البغوي[٣] نحو ذلك.

وقد حملهم على التفريق بين العهد والوصية ما قرروه من انعقاد الإمامة للمعهود له في حياة العاهد مما لا يتفق مع الوصية؛ لأن الوصية لا تتم ولا تعتبر إلا بعد موت الموصي[٤].

* **اعتراض:**

اعترض بعض العلماء على صحة انعقاد الإمامة للمعود له في حياة العاهد، كما اعترضوا على التفريق بين العهد والوصية في الإمامة.

فقد قال الرافعي مشيرًا إلى قول من قال بذلك: (ما ذكره من جعله خليفة في حياته إما أن يريد به استنابته فلا يكون هذا عهدًا إليه بالإمامة، أو يريد به جعله إمامًا في الحال فهذا خلع النفس، أو فيه اجتماع إمامين في

---

(١) «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»: (٧/ ١٢١).

(٢) انظر: «تحفة المحتاج شرح المنهاج»: (٩/ ٧٨).

(٣) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص٢٧٥.

(٤) انظر: «الوصية وأحكامها في الفقه الإسلامي» لمحمد جعفر شمس الدين: ص٦٨، وما بعدها.

وقت واحد أو يريد أنه يقول: جعلته خليفة أو إمامًا بعد موتي فهذا هو معنى الوصية ولا فرق بينهما)[(١)].

الجواب على هذا الاعتراض:

لقد أجاب الرملي على ما جاء في عبارة الرافعي فقال بعد أن نقل عبارة الرافعي السابقة: (وجواب إشكال الرافعي أن معناه أنه صار في حياته خليفة بعد موته، والمحذور من اجتماع خليفتين اختلاف الكلمة، وليس ذلك هنا؛ لأن أحدهما فرع الآخر، وتصرفه موقوف على موته وجوز ذلك؛ لاتفاق الصحابة وللإحتياج إليه جمعًا للكلمة)[(٢)].

مناقشة ما جاء في جواب الرملي:

ما أجاب به الرملي غير مسلم به؛ فمنع وجود خليفتين أو أكثر في الأُمة في وقت واحد إنما هو للنص المقرر في ذلك، ومما لا شك فيه أن في حكمة منع التعدد درء الخلاف والتفرق وهي حكمة بالغة راعتها الشريعة في كثير من أحكامها، ومنها حكم منع تعدد الأئمة ولكن حصر حكمة منع التعدد في ذلك غير صحيح؛ لعدم الدليل على ذلك، هذا فضلاً عن عدم التسليم له من انتفاء اختلاف الكلمة بانعقاد الإمامة للمعهود له في حياة الإمام العاهد.

إذ لا ينفي تفرق الكلمة كون أحدهما فرع عن الآخر، وأن تصرفه موقوف على موت العاهد، كما أنه لا يسلم له ما استدل به من اتفاق الصحابة على الوجه الذي يراه في العهد؛ إذ لم يرد عن واحد من الصحابة أنه كان يعتبر عمر إمامًا في حياة أبي بكر بعد عهده له، ولو أن الصحابة

---

(١) «حاشية الرملي على أسنى المطالب»: (٤/ ١١٠)، و«رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»: ص٢٨٥.
وانظر في ذلك «محاضرات شيخنا عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٤٤.

(٢) «حاشيته على أسنى المطالب شرح روض المطالب»: (٤/ ١١٠).

اعتبروه كذلك ما بايعوه بالإمامة بعد وفاة أبي بكر. ومن لازم قولهم بانعقاد الإمامة في حياة العاهد أن يبطلوا ما يقول به خصومهم من تصوير العهد بأنه كالوصية بالإمامة باعتبار أن هذا التصوير لا دليل عليه، ولما لم يستطيعوا ذلك ذهبوا إلى إجازة الوصية بالإمامة التي هي خلاف العهد عندهم، وفي هذا مدخل عليهم بأن يقال لهم الدليل لا يدل إلاَّ على إحدى الصورتين فإما أن يكون دليلاً للعهد، أو أن يكون دليلاً على الوصية، فاستدلوا به على إحدى الصورتين، وأبطلوا ما لا دليل عليه منهما، وإما تعويم الدليل لصالح كل من الصورتين على الرغم من اختلافهما عندكم فهو غير صحيح.

ـ القول الرابع: أن العهد عقد بالإمامة لا ينعقد إلا بوفاة العاهد:

يذهب أصحاب هذا القول إلى أن العهد عقد بالإمامة بين العاهد والمعهود له، ويختلفون مع أصحاب القول السابق في وقت انعقاد الإمامة بالعهد فهم لا يوافقون على ما قال به أهل الرأي الثالث من أن عقد الإمامة بالعهد يتم في حياة العاهد، وإنما تنعقد الإمامة للمعهود له بعد موت العاهد ولهذا فالعهد والوصية والاستخلاف لا فرق بينهم عند أصحاب هذا القول إذ لا مقتضى لذلك عندهم فالوصية لا تلزم ولا تتم إلا بعد موت الموصي، وكذلك العهد والاستخلاف، ولا فرق عندهم في أن يقال أوصى الإمام بالإمامة إلى فلان أو يقال عهد إليه أو يقال استخلفه فيها.

يقول الدسوقي من المالكية في بيان طرق ثبوت الإمامة للإمام: (اعلم أن الإمامة العظمى تثبت بأحد أُمور ثلاثة، إما بإيصاء الخليفة الأول لمتأهل لها وإما بالتغلب على الناس . . . وإما ببيعة أهل الحل والعقد)[١]. ويبدو

---

(١) «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٤/ ٢٩٨).

في عبارته هذه أنه ممن يقول بهذا القول، فقد قرر أن الإمامة تثبت بإيصاء الأول، كما تثبت ببيعة أهل الحل والعقد، ولم يعتبر أن بيعتهم بعد العهد والاستخلاف هي ما تثبت به الإمامة، بل لم يذكر بيعتهم حينئذ على الإطلاق.

وظاهر عبارة الرافعي الواردة في مناقشة الرأي الثالث تتفق مع ما ذهب إليه أصحاب هذا القول، حيث ساقها في مناقشته لقولهم بانعقاد الإمامة للمعهود له في حياة العاهد فقط، وانتهى في عبارته إلى أنه لا فرق بين العهد والاستخلاف وبين الوصية حيث إن كلاًّ من العهد والاستخلاف والوصية لا يلزم ولا يثبت إلا بعد وفاة العاهد أو الموصي أو المستخلف، وحيث لم يناقش ما تضمنه ذلك الاتجاه من كون الإمامة تنعقد بنفس العهد فإنه يظهر من عبارته تأييد ذلك، حيث يقول في آخرها: (أو يريد أن يقول جعلته خليفة، أو إمامًا بعد موتي، فهذا هو معنى الوصية ولا فرق بينهما) وهو يقرر بهذا أن قول العاهد جعلت المعهود إليه إمامًا بعد موتي لا يلزم منه انعقاد الإمامة له إلاَّ بعد موت العاهد مثل الوصية؛ إذ لا فرق بينهما.

ويقول عبد القادر البغدادي: (وإذا أوصى بها الإمام إلى من يصلح لها وجب على الأُمة إنفاذ وصيته كما أوصى بها أبو بكر لعمر وأجمعت الصحابة على متابعته فيها)[1]، وقد ساق عبارته هذه مقررًا جواز الوصية إلى أحد بعينه ونفاذها، وقد نقل عن أصحابه ذلك ـ كما يقول ـ وعن قوم من المرجئة والخوارج والمعتزلة، ويفهم من ذلك أنه يقول بعدم التفريق بين العهد والوصية والاستخلاف، وهو بهذا يتفق مع أصحاب القول الرابع واستدلاله باتفاق الصحابة واستدلال الرملي بنفس الدليل في مناقشته

(١) «أصول الدين»: ص٣٨٥.

لاعتراض الرافعي مع اختلاف الاتجاهين يؤكد بأن اتفاق الصحابة هو الدليل المعتبر على مشروعية العهد عند العلماء ـ رحمهم الله ـ سواء منهم من فرق بين العهد والوصية ومن لم يفرق بينهما.

وممن جعل العهد كالوصية ابن حزم الظاهري، حيث يقول: (أولها وأفضلها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إمامًا بعد موته)[١]. ويفهم من عبارته هذه أنه لا يكون إمامًا حال حياته أي: أن العهد كالوصية لا يلزم ولا تثبت الإمامة به إلا بعد موت العاهد. ولا يعارض هذا المفهوم ما ورد عن ابن حزم من اعتراضه على إيصاء الإمام، حيث يقول: (ولم يكن لرسول الله ﷺ وصي قط لا عليّ، ولا غيره، وكان أبو بكر خليفته على أُمته)[٢] مع أنه يرى ثبوت إمامة أبي بكر باستخلاف النبي ﷺ وعهده له[٣] إذ يمكن أن يجاب عن ذلك بأن إنكاره للوصية كان في مقام الرد على فرقة الشيعة من قولهم بأن الوصي هو علي، وما ادعوه من عصمته وأن الإمامة متسلسلة في عقبه.

ومن وجه آخر فلا يمكن حمل كلام ابن حزم على أنه يرى أن إمامة أبي بكر منعقدة في حياة النبي ﷺ وأنه كان إمامًا آخر معه؛ لأن هذا القول لم يقل به أحد لا ابن حزم ولا غيره من علماء المسلمين، والذي قال بهذا القول بعض ضلال الشيعة حيث قالوا: إن عليًا كان إمامًا آخر مع النبي ﷺ لكنه كان صامتًا ثم نطق بعد موته[٤].

---

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٩).

(٢) «رسالة الجامع»: ص٧١.

(٣) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٩).

(٤) انظر: «المغنى» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ١٥٣).

وممن قال بهذا القول من المعاصرين ولي الله الدهلوي، حيث قال بأن من الطرق التي تنعقد بها الإمامة أن يوصي الخليفة إلى من بعده، كما انعقدت خلافة عمر ـ رضي الله عنه[١] ـ وقال به أيضًا عبد السلام ياسين من علماء الصوفية في المغرب[٢].

ويقول الخضري ـ من المعاصرين ـ: (وليست الطاعة للإمام في حياته فقط بل وبعد وفاته فإذا عهد لأحد من المؤمنين بالخلافة انعقدت له، ووجبت مبايعته فصار واجب الطاعة)[٣] إلا أنه لم يبين كونه عقدًا في حياة العاهد أو أنه عقد بعد موته.

* القول المختار:

بعد النظر في الأقوال السابقة، وبعد دراسة ما حصل من سوابق في تاريخ الإسلام في عهد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وهي السوابق التي انبثقت عنها مباحث العلماء في ولاية العهد والاستخلاف وما ساد من عرف عام وما استند إليه ذلك العرف من اتفاق الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ من قبول ورضا لظاهرة العهد والاستخلاف وأن دافعهم إلى ذلك ما اعتقدوه من مصلحة كبرى في جمع كلمة المسلمين ولم شملهم وحفظ بيضة الإسلام وسد ذرائع الفتن وسفك الدماء وهتك الحرمات، بعد النظر في كل ذلك ظهر لي أن الاتجاه الصائب الصحيح: أن العهد عقد له طبيعة خاصة يتوقف نفاذه على بيعتين إحداهما خاصة والأخرى عامة.

ونوجه أخذنا لهذا الرأي دون سواه بما يلي:

---

(١) «حجة الله البالغة»: (٢/ ١٤٩).

(٢) انظر: كتاب «الإسلام غدًا»: ص٩١١.

(٣) «إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء»: ص٩.

أولاً: مما لا شك فيه أن وجود البيعة الخاصة وهي البيعة الحاصلة في حياة العاهد من شأن وجودها أن يقلل أو هو يقضي في الأغلب والأعم على عوامل الفتن التي تنشأ عادة عند فراغ منصب الإمامة، وعدم وجود عهد لأحد ومادام الحال ما ذكر وأن وجود البيعة الخاصة يمنع أو يقلل وجود الفتن وسفك الدماء والهرج وأن السعي في منع ذلك واجب والوسيلة إلى منع حدوث ذلك ولاية العهد فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيكون إبرام العهد لمصلحة الأُمة مطلوبًا.

ثانيًا: أن الروية والقدرة على التفكير السليم وحصافة الرأي تتوافر أسبابها في وقت حياة العاهد مادامت الأُمور مستقرة والأحوال سائرة بخلاف الفترة التي تلي فقد القائم على الأمر، وهذا مما يؤيد إبرام البيعة الخاصة لولي العهد في حياة العاهد ليكون ما يجري في ذلك قد بنى على دراسة ومقارنة وتبصر أكثر مما يحصل في وقت تشتت الأفكار وتبلبل الأذهان وحيرة الأفهام بعد موت الإمام.

ثالثًا: أن في إبرام البيعة الخاصة لولي العهد في حياة العاهد درءًا للمفاسد وجلبًا للمصالح؛ إذ من شأن ذلك أن يبعد عن الأُمة شبح الفرقة والتشتت ولا يفسح المجال لأي تصرف شاذ لا يخدم المصلحة العامة، وهذا هو عين جلب المصلحة، ودرء المفسدة، وهذه قاعدة شرعية من أهم الأُمور التي تراعيها الشريعة، في سبيل حماية البيضة وجمع الكلمة، ووحدة الصف والهدف وتماسك الأُمة، وهذا مما يؤيد إبرام البيعة الخاصة في حياة العاهد.

* **مبحث في: مشروعية العهد:**

ذهب جمهور العلماء إلى جواز ومشروعية عهد الإمام إلى من بعده واستخلافه له، ولم يخالف في ذلك سوى بعض الشيعة، حيث يقولون بأن النص من الإمام القائم على الإمام الخلف هو الطريق الشرعي الوحيد لتعيين الإمام، وخالفهم في ذلك فرقة الزيدية من الشيعة، فإنهم لا يقولون بأن النص هو الطريق الشرعي للإمامة في كل عصر بل الطريق عندهم هو الدعوة إلى النفس ومباينة الظلمة، وليس لهم رأى صريح في العهد والاستخلاف فيما يبدو، وقد نقل البغدادي عن سليمان بن جرير من الشيعة الزيدية أنه يرى أن للإمام الوصية بالإمامة إلى واحد بعينه، ولكن تنفيذ وصيته لا يلزم الأُمة إلا بعد المشاورة فيها[١]، وعلى هذا فجميع من عدا طائفة الشيعة لا خلاف بينهم في مشروعية العهد، ومع خلاف الشيعة في الظاهر إلاَّ أن القول بأن النص هو الطريق الوحيد للإمامة يقتضي الإقرار بمشروعية العهد؛ إذ النص ما هو في الحقيقة سوى العهد من حيث المبدأ وإن خالفه من جهة مراد الشيعة بذلك النص واعتقادهم بعصمة المعهود إليه وأن يكون من المعينين لديهم ابتداءً من عليّ ـ رضي الله عنه ـ وتسلسلها في أهل بيته كما هو موضح في موضعه[٢]، وحتى القائلون بأن طريق الاختيار هي الطريق المشروعة للإمامة لا يخالفون الجمهور في القول بمشروعية العهد والاستخلاف، كما بيناه في القول الثاني ويؤيد ما ظهر لنا في هذه المسألة أنه لم ينقل عن أحد قط خلاف في مشروعية العهد إلا الشيعة فقط. وفي هذا يقول ابن حزم: (ولم يختلفوا في أن عقد الإمامة يصح بعهد من الإمام

---

(١) «أصول الدين»: ص٢٨٥.

(٢) انظر: ص٥٢٨ من هذا الكتاب.

الميت إذا قصد فيه حسن الاختيار للأُمة، ولم يقصد بذلك هوى)[١]، ويقول البغدادي: (فقال أصحابنا مع قوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج أن الوصية بها صحيحة جائزة غير واجبة، وإذا أوصى بها الإمام إلى من يصلح لها وجب على الأُمة إنفاذ وصيته) وظاهر هاتين العبارتين التصريح بمشروعية العهد والاستخلاف عند من عدا الشيعة، وهذا هو المراد أما ما دللنا عليه من كون العهد عقدًا أو أن ذلك يتم بدون مشاورة أهل الحل والعقد أو بمشاورتهم فقد تعرضنا في الأقوال السابقة إلى ما يتعلق بكون العهد عقدًا أم لا، ولا داعي للتكرار وبالنسبة للمشاورة، فسيأتي بحثه ـ إن شاء الله ـ في شروط صحة العهد فيما بعد.

* **تنبيــه:**

جمهور المعاصرين من الباحثين لا يخالفون سلف الأُمة في مبدأ مشروعية العهد والاستخلاف وشذ بعضهم حيث شطح في رأيه في هذه المسألة وممن شذ في هذا تقي الدين النبهاني[٢]، وأحمد شلبي[٣]، وعلي علي منصور[٤]، وقد نفوا أن يكون نظام الحكم الإسلامي يقر ولاية العهد، وزعموا أن التفكير الإسلامي لا يعرف تعيين ولي للعهد، واستدلوا بما حصل من عبد الله بن الزبير حينما امتنع عن مبايعة يزيد بن معاوية في حياة معاوية، وبما حصل من سعيد بن المسيب حيث امتنع عن البيعة للوليد بن عبد الملك في حياة والده.

---

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٧، ١٤١)، و«أصول الدين»: ص٢٨٥.

(٢) انظر: «نظام الحكم في الإسلام»: ص١١٥.

(٣) انظر: «السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي»: ص١٤١.

(٤) انظر: «نظام الحكم والادارة»: ص٣٢٠.

ويمكن أن يرد عليهم بأن مشروعية وجواز العهد والاستخلاف محل إجماع عند جماهير العلماء. وأما صورته وطبيعته ومعناه ففيها خلاف مشهور، والحالتان مع كونهما منفصلتين في مباحث العلماء إلاَّ أن هذا يدحض بشدة ما ذهبوا إليه ويثبت جهلهم في هذه المسألة، وإلا كيف والحال ما ذكر يتجرأون على إنكار نظام ولاية العهد سواء قصدوا إنكار المشروعية من حيث المبدأ أو قصدوا الصورة والطبيعة والمعنى لولاية العهد، وعلى هذا فما زعموه عار من الصحة، ويناقض مناقضة تامة الواقع العملي في الدولة الإسلامية والعرف الشرعي السائد على مر العصور، وأما قصة ابن الزبير مع يزيد التي احتجوا بها فالباعث على امتناعه من المبايعة ليزيد هو أنه كان لا يراه أهلاً للإمامة، وما ذكرناه عن حادثة ابن الزبير هذه تصدق أيضًا على موقف سعيد بن المسيب بالنسبة للوليد بن عبد الملك.

وقد أجملنا الرد على الثلاثة؛ لأنهم يلتقون في نقطة واحدة وهي إنكار نظام ولاية العهد في الإسلام، وإن اختلفت عباراتهم وتنوعت مآخذهم فهم يلتقون على هذه النقطة، ولهذا وحدنا الرد عليهم، لعدم الحاجة لمناقشة كل واحد منهم على حدة.

- **الأدلة على مشروعية العهد:**

من الأدلة التي استدل بها العلماء على مشروعية العهد واعتباره طريقًا من طرق الإمامة ما يأتي:

أولاً: أن أبا بكر قد عهد إلى عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنهما ـ بالخلافة من بعده، وقد حصل ذلك بحضور الصحابة ورضاهم وإقرارهم بهذا التصرف بالاتفاق، وعلى هذا انعقد إجماعهم على جواز هذا التصرف شرعًا ثم إنه قد تم اتفاقهم مرة أخرى في آخر خلافة عمر ـ رضي الله عنه ـ

حيث أقروا تصرفه في جعله الأمر من بعده شورى في ستة من الصحابة واتفاقهم الثاني يعتبر تأييدًا لاتفاقهم السابق، ومجموع اتفاقهم في الحالتين يعتبر إجماعًا صريحًا ومؤكدًا على مشروعية وجواز عهد الإمام إلى من بعده(١).

ثانيًا: من قواعد الشريعة رعاية المصالح ودرء المفاسد، ومعلوم أن الإمامة إنما شرعت لهذا الغرض، وتولية العهد من أهم الأُمور التي تدخل تحت هذه القاعدة؛ لأنه قد روعي في مشروعيتها تمام اتصال الأُمة وعدم حدوث فراغ في منصب الإمامة عند وفاة الإمام القائم وقبل تولية خلفه حيث يكون المعهود إليه لا يحتاج في نصبه إلى ما يحتاج إليه غيره من مشاورات وأخذ وعطاء وغير ذلك مما قد يترتب عليه خلو المنصب من الإمام أيَّامًا تضيع فيها مصالح المسلمين، وعلى هذا اعتبر ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن مسلك العهد والاستخلاف هو خير المسالك لتولية الإمام حيث يقول في ولاية العهد والاستخلاف: (وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأُمة فوضى ومن انتشار الأمر وارتفاع النُّفوس وحدوث الأطماع)(٢).

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٠، و«المغني» لابن قدامة: (١٠/ ٥٢)، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢٥، و«تحرير الأحكام» ـ مخطوط ـ لابن جماعة: ص٨، وانظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٦٢)، و«غياث الأمم» للجويني: ص١٠٠، و«الإرشاد» له أيضًا: ص٤٣٠، و«مقدمة ابن خلدون»: ص١٦٦، و«فتح الباري» للعسقلاني: (١٣/ ٢٠٧)، و«التمهيد» للقاضي الباقلاني: ص٢٠١، و«أصول الدين» للبغدادي: ص٢٨٥، و«لوائح الأنوار البهية» للسفاريني: (٢/ ٤٠٣)، و«تحفة المحتاج» للهيتمي: (٩/ ٧٧).

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٦٩)، و«الشريعة الإسلامية كمصدر للدستور» لعبد الحميد متولي: ص٤٠.

* مبحث في: الشروط الواجب توافرها لصحة العهد:

لقد اشترط العلماء لصحة العهد وتمامه عدة شروط، منها ما يتعلق بالعاهد ومنها ما يتعلق بالمعهود له، ومنها ما يتعلق بالعهد نفسه، ومن هذه الشروط ما هو محل اتفاق بين العلماء ومنها ما هو محل اختلاف بينهم، وذلك على ما بينهم من خلاف في تصوير العهد وبيان طبيعته ومعناه:

الشرط الأول: أن يكون العاهد إمامًا شرعيًا صدر عنه العهد وهو في منصبه:

لقد اشترط العلماء لصحة العهد والاستخلاف أن يكون العهد قد صدر عن الإمام الشرعي وهو المتولي للإمامة ببيعة صحيحة من الأُمة سواء كان ذلك بعد اختيار مباشر له من الأُمة ممثلة في أهل الحل والعقد، أو كان بعد اختيار وعهد الإمام السابق له الحاصل على الوجه الشرعي، وأن يكون العاهد عند انعقاد العهد مستقرًا في منصبه على الوجه الشرعي بحيث لم يطرأ عليه بعد البيعة له وقبل العهد لخلفه ما يخل بأهليته بالإمامة أو يؤثر على مركزه، كما يجب ألاَّ يكون العهد قد صدر من العاهد قبل أن يصبح إمامًا. وعلى هذا فلا يعتبر العهد الصادر من إمام متول للإمامة بالقهر والغلبة قبل أن تتم له بيعة معتبرة من الأُمة كما أنه لا اعتبار لعهد يصدر من الإمام قبل أن يتولى ولو أصبح بعد ذلك إمامًا ونحو ذلك.

وبمقتضى هذا الشرط لا يصح العهد إلاَّ إذا صدر عن الإمام أثناء قيامه بمنصبه الذي تولاه ببيعة صحيحة شرعية مع تمام أهليته له ابتداء أو استمرارًا، وهـذا الشرط من الشروط المتفـق عليها عند جمهور العلماء.

وعند توافر هذا الشرط يعتبر العهد حقًّا للإمام الشرعي القائم بالإمامة بخلاف ما إذا صدر العهد، وهذا الشرط غير متوافر فإن العهد غير صحيح[(١)].

الشرط الثاني: أن يكون المعهود إليه جامعًا لشروط الإمامة:

وعلى هذا فإن العلماء يوجبون أن يكون المعهود إليه جامعًا لشروط الإمامة المنصوص عليها فيما سبق، بحيث لو تخلف منها واحد في المعهود إليه لما صح العهد له عند القائلين باشتراط ذلك الشرط من العلماء إذا كان الشرط المختل من الشروط المختلف فيها، أما إذا كان الشرط المفقود من الشروط المتفق عليها فالعهد غير صحيح عند جميعهم، ويوجب العلماء استمرار توافر الشروط المطلوبة في المعهود إليه منذ صدور العهد له إلى أن يمارس مهام الإمامة بعد موت العاهد وعقد البيعة العامة له، وعلى هذا فلو كان المعهود له جامعًا للشروط عند بداية العهد ثم فقدها عند موت العاهد أو كان غير جامع لها عند ابتداء العهد ثم اجتمعت له عند موت العاهد لما صح العهد، وفي هذا يقول القلقشندي: (أن يكون المعهود إليه مستجمعًا لشرائط الإمامة من وقت العهد حتى لو كان المعهود إليه صغيرًا، أو فاسقًا عند العهد، بالغًا عدلاً عند موت العاهد لم يصر بذلك العهد إمامًا)[(٢)].

ويقول الجويني: (ولو عين الإمام من ليس على شرائط الإمامة ولم يكن في حالة التولية على استجماع الصفات المرعية، فالوجه بطلان التولية

---

(١) انظر في هذا الشرط: «مآثر الأنافة» للقلقشندي: (١/ ٧١)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١١، ولأبي يعلى: ص٢٢، و«غياث الأمم»: ص١٠٦ و«تحفة المحتاج»: (٩/ ٧٨)، و«حاشية الشرواني على التحفة»: على نفس المكان، و«حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج»: (٧/ ١٢١).

(٢) «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/ ٤٩ ـ ٥٠).

من جهة أنه أساء الاختيار، والغرض من العهد تنجيز نظر وكفاية المسلمين)[١].

ولم يتوقف في هذا الشرط سوى الرافعي[٢]، أما من عداه من العلماء فالظاهر أنهم متفقون[٣] على هذا الشرط.

الشرط الثالث: أن يقبل المعهود إليه العهد:

لقد قال باشتراط هذا الشرط جماهير العلماء، ومنهم من زاد على ذلك فاشترط أن يكون القبول شفويًا ولفظيًا، وممن أشار إلى القبول الشفهي اللفظي ابن حجر الهيتمي، ثم إنه أورد على ذلك إشكالاً بقوله: (وقضية تشبيهه بالوكالة أن الشرط عدم الرد)[٤] وهو يشير بذلك إلى عبارته في بيان معنى العهد والاستخلاف التي سبق ذكرها حيث قال: (بأن العهد فيه شبه وكالة نجزت وعلق تصرفها بشرط) ثم إنه أجاب عن هذا الإشكال بقوله: (من الممكن التفريق في هذا بين العهد والوكالة بصورتها العامة، بحيث يشترط في العهد ما لا يشترط في الوكالة من القبول الشفوي اللفظي احتياطًا للإمامة)[٥].

---

(١) «غياث الأمم»: ص١٠٦.

(٢) انظر: «مآثر الانافة» للقلقشندي: ص٥٠.

(٣) ممن ذكر أن هذا الشرط مقطوع به:
الجويني في «غياث الأمم»: ص١٠١، وانظر: «الأحكام السلطانية»: ص١١، ولأبي يعلى: ص٢٥، و«حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٤/ ٢٩٨)، و«أسنى المطالب شرح روض الطالب» للأنصاري: (٤/ ١٠٩)، وللأنصاري أيضًا: «فتح الوهاب»: (٢/ ٢٠٥).

(٤) «تحفة المحتاج»: (٩/ ٧٧).

(٥) انظر: «تحفة المحتاج»: (٩/ ٧٧).

ومن قال بهذا الشرط من العلماء، إمام الحرمين الجويني[١]، وبدر الدين بن جماعة[٢]، والماوردي[٣]، والقاضي أبو يعلى[٤]، وغيرهم[٥].

ويوجه اشتراط هذا الشرط لدى القائلين به بأن العهد عقد للإمامة وكل عقد لا بد له من قبول فلا بد في العهد من القبول، وهذا التوجيه وارد عند أصحاب الأقوال الثلاثة عدا أصحاب القول الثاني، حيث إن أصحاب القول الثاني لا يرون أن العهد عقد أصلاً، وما داموا لا يرونه عقدًا فهم لا يوجهون هذا التوجيه.

* **تنبيه:**

في وقت قبول المعهود إليه للعهد خلاف بين العلماء:

١ ـ قيل: إن القبول على الفور، وهذا هو المنقول عن البلقيني حيث قال: (ينبغي أن يكون الأصح اعتبار كونه على الفور)[٦].

٢ ـ وقيل: إن القبول بين عهد العاهد وموته ـ أي: أن يكون في حياة العاهد بعد صدور عهده. وقد صحح هذا القول القلقشندي[٧]، والماوردي[٨]،

---

(١) انظر: «غياث الأمم»: ص١٠١.

(٢) انظر: مخطوط ـ «تحرير الأحكام»: ص٩.

(٣) «الأحكام السلطانية»: ص١١.

(٤) «الأحكام السلطانية»: ص٢٥.

(٥) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٥٠)، و«روض الطالب» لليمني: (٤/ ١٠٩) مع «شرح أسنى المطالب»، و«فتح الوهاب» للأنصاري: (٢/ ١٥٥).

(٦) «أسنى المطالب» للأنصاري: (٤/ ١٠٩)، و«تحفة المحتاج» للهيتمي: (٩/ ٧٧)، و«نهاية المحتاج» للرملي: (٧/ ١٣١).

(٧) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٥٠).

(٨) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص١١.

وقال به الرملي[١]، وبدر الدين[٢] بن جماعة وغيرهما[٣].

ويوجه هذان القولان بأنه لا بد في الإمامة من الاحتياط، وهذا يقتضي أن يتم قبول المعهود له للعهد في حياة العاهد؛ لأنه إذا لم يقبل العهد أمكن للعاهد أن يستوثق لأمر الأُمة بالعهد إلى غيره فلا تضيع مصالح الأُمة؛ إذ إنّ مبنى جميع التصرفات في نظام الحكم في الإسلام قائم على النظر ورعاية المصلحة[٤].

٣ ـ وقيل: إن القبول إنما يكون بعد وفاة العاهد، وهذا هو ما صرح به القاضي أبو يعلى حيث قال: (ويعتبر قبول المعهود إليه ويكون ذلك بعد موت المولى؛ لأن إمامته في تلك الحال تنعقد)[٥] وعبارته هذه لا تتفق مع عبارته التي سبق ذكرها في القول الثاني؛ لأنه يفهم من عبارته هذه أنه اعتبر العهد عقدًا، وبناء على اعتباره عقدًا جاء اشتراطه للقبول، وهذا يؤثر على مقتضى رأيه السابق ويحتمل أنه لا يعني قبول المعهود له للعهد، وإنما يعني قبول البيعة وهذا احتمال ليس بالقوي في نظري.

ومن العلماء من وجه القول بالقبول بعد وفاة العاهد أن القبول في العهد كالقبول في الوصية حيث إن الإمامة لا تنعقد إلا بعد موت العاهد،

---

(١) انظر: «نهاية المحتاج على شرح المنهاج»: (٧/ ١٢١).

(٢) انظر: مخطوط ـ «تحرير الأحكام»: ص٩.

(٣) انظر: اليمني في «روض الطالب»، والأنصاري في شرحه «أسنى المطالب»: (٤/ ١٠٩).

(٤) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٥٠)، و«غياث الأمم»: ص١٠٥، و«محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٤٦.

(٥) «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٢٥.

فلا عبرة بالقبول قبله، وذلك كالوصية إذ هي لا تلزم إلا بعد موت الموصي[١]، وهذا التوجيه لا يستقيم مع تكييف العهد عند القاضي أبى يعلى؛ لأن أبا يعلى لا يعتبر العهد عقدًا للإمامة في حياة العاهد ولا بعد موته، وتشبيه قبول العهد بقبول الوصية يقتضي أن العهد عقد يجب تنفيذه بمجرد موت العاهد، وهذا التوجيه لا يتناسب إلاَّ مع رأي أهل القول الرابع على ما سبق إيضاحه. وقد اعترض على هذا التوجيه بأن القبول بعد موت العاهد لا اعتبار له؛ لأن العاهد قد خرج من الإمامة بموته فلا يملك حق التصرف فيها، وعلى هذا يكون قبول المعهود له في هذا الوقت ـ أي: بعد موت العاهد ـ من غير موجب[٢].

***الشرط الرابع*: الإشهاد على العهد:**

ممن نبه على هذا الشرط القلقشندي، وقد ساقه على سبيل الفرض والاحتمال حيث يقول في ذلك: (قلت لو قيل باعتبار الإشهاد على العهد لكان له وجه، وقد أشهد المأمون على عهده لعلي الرضا)[٣].

وبما أن ولاية العهد جرى العرف المتبع على مر السنين أن تكون واضحة معلنة للناس مستفيضة في أوساطهم، وباستقراء التاريخ يتضح أن صفة العلنية لها ملازمة، وليست من الأُمور التي لا تعلم أو تتم في السر والخفاء؛ إذ إن سريتها تتعارض مع أهم مقاصدها وهي رعاية مصلحة المسلمين العليا، وقبولها من الناس والرضا بها من الدعائم المهمة في

---

(١) «مآثر الأنافة»: (١/ ٥٠)، و«غياث الأمم»: ص١٠٥، و«محاضرات الدكتور عبد العال عطوه»: ص١٤٦.

(٢) انظر: «أسنى المطالب» للأنصاري: (٤/ ١١٠).

(٣) «مآثر الأنافة»: (١/ ٥١).

ثبوتها، وعلى هذا درج علماء الفقه السياسي على عدم اشتراط الإشهاد عليها لهذا لا وجه لاعتبار الإشهاد شرطًا للصحة، فالعهد صحيح أشهد عليه أو لم يشهد عليه، ولا حاجة تدعو إلى ذلك إلاَّ على فرض وفاة العاهد وعدم استفاضة العهد بين الناس، وهذا من الأُمور المستبعدة جدًّا.

الشرط الخامس: أن يتم العهد بمشاورة أهل الحل والعقد في الأُمة:

وفي اشتراط هذا الشرط خلاف مشهور بين العلماء على قولين نوردهما فيما يلي:

ـ القول الأول:

أنه لا يشترط لصحة العهد مشاورة الأُمة فيه ورضاها عنه. ومقتضى ذلك أن الإمام مستقل بحق العهد للإمامة إلى من بعده، ولا أثر لرضا الأُمة أو عدمه في صحته أو بطلانه، وقد ذهب إلى هذا جماهير سلف العلماء، كما ذهب إليه كثير من علماء أهل السنة، وقد نقل عن الأشعرية والمرجئة والخوارج وبعض المعتزلة، قال إمام الحرمين الجويني: (والذي يجب القطع به أن ذلك لا يشترط)[١] بعد أن أشار إلى رضاء أهل الحل والعقد لصحة العهد، وقال بهذا القاضي الباقلاني[٢]، وقال به السفاريني الحنبلي[٣]. وقال به أيضًا القاضي أبو يعلى[٤]، والماوردي[٥]، والقلقشندي[٦]، وهو

---

(١) «غياث الأمم»: ص١٠٣.
(٢) انظر: «التمهيد»: ص٢٠١.
(٣) انظر: «لوائح الأنوار البهية»: (٢/ ٤٠٣).
(٤) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٢٥.
(٥) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص١٠.
(٦) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٥٢).

ظاهر كلام الأصبهاني، والبيضاوي[١]، وقال به ابن قدامة[٢]، والبغدادي[٣]، والغزالي[٤]، والنووي[٥]، وغيرهم[٦].

وقد نقل بعض الباحثين عن الشافعية أنهم لا يعلقون صحة العهد على رضا الأُمة وإن استحسنوا من الإمام أن يشاورها في ذلك[٧].

وقد قال بهذا من المعتزلة قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد[٨]، كما نقل هذا المذهب عن شيخه أبي هاشم الجبائي[٩]، وممن رجح هذا المذهب من الباحثين المعاصرين عبد الغني سني بك، حيث ذكر أن عرض أبي بكر العهد على الصحابة، إنما فعله استحسانًا منه، وليس على سبيل الوجوب عليه، ثم قال: بأن هذا لا يقتضي وجوب الرضا بالعهد، والمشاورة في كل عصر، وإنما يستحسن من الإمام أن يفعل ذلك[١٠].

---

(١) انظر: «طوالع الأنوار البهية وشرحه مطالع الانظار»: ص٤٧٢.

(٢) انظر: «المغني مع الشرح الكبير»: (١٠/ ٥٢).

(٣) انظر: «أصول الدين»: ص٢٨٥.

(٤) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد»: ص٢٣٨.

(٥) انظر: «منهاج الطالبين»: ص١٢٥.

(٦) انظر: بدر الدين بن جماعة في مخطوط «تحرير الأحكام»: ص٨، وأبا هاشم ـ مخطوط «طريق الاستقامة»: ص٥٧، والقسطلاني في «إرشاد الساري»: (١٠/ ٢٧١).

(٧) انظر: كتاب «الخلافة وسلطة الأمة» لعبد الغني سني بك: ص٢٦، وانظر: «تحفة المحتاج» للهيتمي: (٩/ ٧٧)، و«حاشية الشرواني على التحفة: نفس الجزء: ص٧٨، و«نهاية المحتاج» للرملي: (٧/ ١٢٠)، و«روض الطالب وشرحها أسنى المطالب»: (٤/ ١٠).

(٨) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٦٢)، و(٢٠/ ٢/ ٥)، و«نظرية التكليف» للدكتور عبد الكريم عثمان: ص٥٤٣.

(٩) انظر: «المغنى»: (٢٠/ ١/ ٢٥٣).

(١٠) انظر: «الخلافة وسلطة الأمة»: ص٢٦.

توجيه هذا المذهب:

١ ـ يقول الجويني في هذا المعنى: (فإنا على اضطرار نعلم أن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ لما ولي عمر لم يقدم على توليته مراجعة واستشارة ومطالعة، وإذ أمضى فيه ما حاوله لم يسترض أحدًا من أهل الاختيار، على توافر المهاجرين والأنصار)[١]. وعلى هذا النحو استدل أصحاب هذا المذهب بفعل عمر حين ترك الأمر شورى بين أهل الشورى الستة[٢]، وعلى هذا يوجه هذا المذهب بأن أبا بكر عهد إلى عمر ـ رضي الله عنهما ـ بدون استشارة أحد من الصحابة، ولم يعتبر رضاهم ومع ذلك لم يعترضوا عليه، فكان هذا إقرارًا منهم بمشروعية تصرفه.

٢ ـ أن الإمام مختص برعاية مصالح الأُمة في حياته ويدخل في ذلك تعيين ولي العهد لتتصل به الإمامة، ويجنب الأُمة الفتنة والخلاف بعد وفاته، وهو في ذلك مؤتمن لا تلحقه التهمة فكان له من هذا الوجه الاستقلال بالعهود والاستخلاف ولو لم يرض عنه غيره، وإلا يجعل عليه فيه رقيب[٣].

---

(١) «غياث الأمم»: ص١٠٣.

(٢) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٥٢)، و«المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٦٢)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٠، و«التمهيد» للباقلاني: ص٢٠١، و«إرشاد الساري» للقسطلاني: (١٠/ ٢٧١).

(٣) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٥٢)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٠، و«فتح الباري»: (١٣/ ١٠٧)، و«مقدمة ابن خلدون»: ص١٦٦، و«غياث الأمم»: ص١٠١، و«التمهيد» للباقلاني: ص٢٠١.

٣ ـ أنه إذا جاز اختيار واحد من أهل الحل والعقد للإمام وكون اختياره ملزمًا حينئذ للأُمة جاز ذلك للإمام من باب أولى لكونه متقدمًا على غيره بالخبرة والتجربة والمركز فلا يلحقه ريبة في الانفراد بالاختيار فيما يقتضي تقديمه فيه[١].

٤ ـ يستدل القاضي أبو يعلى على عدم وجوب مشاورة الإمام لأهل الحل والعقد في العهد والاستخلاف وحضورهم له ورضاهم عنه بأن العهد ليس عقدًا للإمامة، ذلك أن العقد لا يتم إلا بعد وفاة العاهد، وتمامه بعقد الأُمة، وكونه غير عقد لم يشترط لصحته حضور أهل الحل والعقد أو رضاهم[٢].

* **اعتراض:**

لقد اعترض على التوجيه الأول بأنه غير صحيح فكل من أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ لم يتصرف بما ذكر من تصرف كل منهما إلاَّ بعد مشاورة وجوه الصحابة ورضاهم وتأييدهم لكل من أبي بكر وعمر على تصرفهما، يقول بعض الباحثين المعاصرين: (يجدر بنا أن نلفت النظر أن الخليفة الصديق لم يعهد إلى عمر إلا بعد أن تأكد من رأى كبار الصحابة، ورجال الشورى بالموافقة والتأييد)[٣].

---

(١) انظر: الجويني في «غياث الأمم»: ص١٠١، و«التمهيد» للباقلاني: ص٢٠١، و«المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ٢/ ٥).

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٢٥ ـ ٢٦، و«المعتمد في أصول الدين»: ص٢٢٥.

(٣) أكرم رسلان ديرانيه في «الحكم والإدارة في الإسلام»: ص٨٨، ونحوه عند العقاد في «الديمقراطية في الإسلام»: ص٧٥، وسليمان الطماوي «في عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة»: ص٢٤٤، ومصطفى الرافعي في «الإسلام نظام إنساني»: ص٢٤، وطه حسين في «الفتنة الكبرى»: (١/ ٢٦)، وسعيد حوى في «الإسلام»: (٢/ ١٥٢). =

كما اعترض على التوجيه الثاني بأنه لا يصح القول بأن الإمام يستخلف بحكم أمانته وما تقتضيه من رعاية لمصالح الأُمة بعد مماته؛ إذ لو كان ذلك صحيحًا لكان الرسول ﷺ أول من استخلف؛ لأنه أكبر وأعظم مسئول في الأُمة، ومادام أنه لم يستخلف كما هو قول جماهير العلماء فقد بطل القول بأن العهد يرجع إلى اختصاص الإمام برعاية مصالح الأُمة بعد مماته[١].

كما اعترض على التوجيه الثالث بأن القول بصحة اختيار الواحد للإمام قول غير صحيح، فلا يصح القول بأن اختيار الإمام يتم باختيار شخص واحد أو اثنين أو ثلاثة بل الصحيح الراجح هو أن الاختيار لا يكون معتبرًا إلا إذا صدر عن الأكثرية كما يعترض على ما استدل به القاضي أبو يعلى بأن القاضي أبو يعلى نفسه لم يعتبر العهد والاستخلاف عقدًا في باب قبول المعهود إليه، حيث قال بأن قبول المعهود إليه يكون بعد وفاة المولّي والقبول لا يعتبر إلا في العقود، فلا معنى لاشتراط ذلك.

ـ القول الثاني: أن رضا ومشاورة أهل الحل والعقد شرط لصحة العهد:

فقد ذهب بعض علماء البصرة وبعض الباحثين المعاصرين إلى أن رضا الأُمة ممثلة في أهل الحل والعقد فيها، ومشاورتها شرط لصحة العهد والاستخلاف فقد نقل الماوردي هذا المذهب عن بعض علماء البصرة دون أن يسمي أحدًا منهم[٢]، ونقله القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي علي، فذكر عنه أنه لا يصح العهد للإمامة إلاَّ إذا اقترن برضا الجماعة من أهل

---

(١) انظر: ظافر القاسمي في «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي»: ص٣٠٩، و«السياسة والاقتصاد» د. أحمد شلبي: ص١٢٤.

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص١٠.

الحل والعقد وأقلهم ستة[١]، وقد أضاف بعض الباحثين المعاصرين هذا القول إلى من سماهم أصحاب الحديث ولم يذكر أحدًا منهم بعينه[٢].

توجيه هذا القول:

١ ـ أن أبا بكر لم يعهد إلى عمر ـ رضي الله عنه ـ إلاَّ بتفويض ورضا من الصحابة ومشاورة لهم في ذلك، فوجب اشتراط ذلك لصحة العهد في كل وقت لأن اتفاق الصحابة على مشروعية العهد والاستخلاف إنما تم على هذا الوجه[٣].

٢ ـ أن الإمام غير معصوم واحتمال الخطأ عليه وارد مهما كانت عدالته، ومهما كان فضله فيجوز على الإمام أن يعهد إلى من تتوافر فيه أهلية الإمامة، ويجوز أن يتأثر بأي مؤثر كان، فيعهد إلى من لا تتوافر فيه أهلية الإمامة، فيجب عليه والحال ما ذكر أن يستشير ويتثبت في الأمر ولا يستقل بالعهد؛ درءًا للمفسدة وجلبًا للمصلحة[٤].

وقد اعترض على التوجيه الأول بأنه معارض للدليل الأول عند أصحاب القول الأول، وأهل القول الأول يناقشون هذا الدليل بمضمون دليلهم المذكور وهو أن أبا بكر لم يشاور الصحابة على الوجه الذي يقول به أصحاب هذا القول، كما أن التوجيه الثاني لأصحاب القول الثاني معارض للدليل الثاني عند أصحاب القول الأول الذين يرون أن الإمام مؤتمن

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٥٣)، و(٢٠/ ٢/ ٥)، و«نظرية التكليف» لعبد الكريم عثمان: ص٥٤٣.

(٢) انظر: «الإسلام وفلسفة الحكم» د. محمد عمارة: ص٤٤٦.

(٣) انظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٥٣)، و(٢٠/ ٢/ ٥ ـ ٦)، و«التمهيد» للباقلاني: ص١٩٧.

(٤) انظر: «التمهيد» للباقلاني: ص٢٠٢.

لا تلحقه تهمة فاتهام الإمام العدل عندهم بالميل عن الحق في العهد يعتبر معصية يجب على المسلم التوبة منها على حد تعبير القاضي الباقلاني[١].

* **تنبيـــه:**

اختلف العلماء في حكم انفراد الإمام بالعهد إلى أصله أو فروعه فكان لهم في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: لا يجوز للإمام الانفراد والاستقلال بالعهد إلى والده أو ولده، بل لا بد من مشاورة أهل الحل والعقد في ذلك، وحصول موافقتهم عليه، فإن انفرد بالعهد لواحد منهما لم يصح العهد، ويوجهون هذا القول بأن العهد بالإمامة يجري مجرى الشهادة والحكم، وشهادته وحكمه لكل من ولده ووالده مما لا يجوز في النزر اليسير فهو إذا لا يجوز في الإمامة العظمى من باب أولى إلاَّ بعد المشاورة لأهل الحل والعقد وحصول موافقتهم[٢].

الثاني: يجوز للإمام أن يستقل في العهد إلى والده أو ولده، وهذا القول قد صححه الجويني[٣]، وقطع بالقول به القاضي أبو يعلى[٤]، وابن حجر الهيتمي[٥] وهو ظاهر كلام الغزالي[٦] وابن خلدون[٧]،

---

(١) انظر: «التمهيد» للباقلاني: ص٢٠٢.

(٢) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٥١)، و«غياث الأمم»: ص١٠٢، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٠، و«مقدمة ابن خلدون»: ص١٦٦.

(٣) انظر: «غياث الأمم»: ص١٠٣.

(٤) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٢٥.

(٥) انظر: «تحفة المحتاج»: (٩/ ٧٧).

(٦) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد»: ص٢٣٨.

(٧) انظر: «المقدمة»: ص١٦٦.

والرملي[١]، وغيرهم[٢].

وتوجيه هذا القول بأن حكم المنصب غالب على حكم النسب فلما كان الإمام مؤتمنًا في جميع الأُمور وجب إلا يتطرق إليه تهمة لعهده في أحد من بعده ولو كان العهد لولده أو والده[٣]. ويقول الجويني في توجيه هذا القول: (إن الشروط المطلوبة للإمام والتي لا يصح العهد إلا لمن وجدت فيه مشهورة وظاهرة للجميع، فإذا لم تكن متوافرة بطل العهد من حيث عدم توافرها في المعهود إليه، فإن كانت متوافرة فيه فإنها ستكون ظاهرة للجميع ومن ثم فلا مجال للتهمة وسوء الظن في عهد العاهد ولو كان لوالده أو ولده)[٤].

القول الثالث: أن للإمام أن يعهد بانفراد إلى والده دون ولده ووجهوا هذا القول بأن طبع الإنسان إلى ولده أميل منه إلى والده؛ فالتهمة لا ترد عليه عند الانفراد إلاَّ بالنسبة للولد دون الوالد، فوجب أن يستشير في العهد إلى ولده دون والده[٥].

* **الـرأي المخـتـار:**

والذي يترجح في نظري أنه يجوز للإمام أن يستقل في تولية العهد؛ إذ ليس شرطًا في صحته مشاورة الأُمة ورضاها، وقد وجهنا هذا القول فيما سبق، ولا نرى ضرورة لتكرار ما قدمنا، وما اعترض به على ذلك

---

(١) انظر: «نهاية المحتاج»: (٧/ ١٢٠)، و«حاشيته على أسنى المطالب»: (٤/ ١٠٩).

(٢) انظر: «روض الطالب مع شرحه أسنى المطالب»: (٤/ ١٠٩).

(٣) انظر: «مآثر الأنافة» للقلقشندي: (١/ ٥١ ـ ٥٢)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٠، ولأبي يعلى: ص٢٥.

(٤) «غياث الأمم»: ص١٠٢، ١٠٣.

(٥) انظر: «مآثر الأنافة» للقلقشندي: (١/ ٥٢)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٠، و«المقدمة» لابن خلدون: ص١٦٦.

التوجيه لا يؤثر عليه في نظرنا، كما أنه يجوز للإمام في نظري أن يستقل في تولية العهد لوالده أو ولده، كما صرح بذلك القائلون بهذا القول؛ لأن حكم منصب الإمامة كما أسلفنا مغلب على حكم النسب، فلما كان الإمام مؤتمنًا في جميع أُمور الأُمة وجب أن يحسن به الظن، وتوجيه إمام الحرمين في هذه المسألة واضح كما تقدم، ولكن يحسن بولي الأمر حتى ولو كان الأمر إليه في هذا الشأن أن يستشعر عظم المسئولية، وخطورة المهمة، فلا يقدم على شيء من ذلك إلاَّ بعد مشاورة لأهل الحل والعقد وتثبت وروية، ثم بعد أن يترجح لديه صواب مسلكه، وصحة منهجه، يبرم ما عزم عليه؛ لأن في ذلك براءة للذمة وحرصًا على مصالح الأُمة، ورعاية مطلوبة لأمر مهم من أُمور الرعية. وبالله التوفيق.

* * *



الفصل الثالث
في طريق انعقاد الإمامة بولاية القهر والغلبة

يقصد بالقهر والغلبة في مباحث الفقه السياسي الإسلامي: الاستيلاء على منصب الإمامة بالقوة المسلحة، حيث يستولي من لديه قوة ومنعة على من بيده السلطة ويتغلب عليه، ويعبر عن ذلك في العصر الحديث بالانقلاب العسكري، وهو مسلك حصل ويحصل على مر العصور وتعاني منه البشرية ما تعانيه من ويلات ومحن ويختلف أثره وتأثيره من قوم إلى قوم آخرين، ومن بلد إلى بلد ومن زمان إلى زمان، وعلى هذا فالتغلب والغلبة والقهر ألفاظ تفيد معنى الاستيلاء على الحكم بالقوة، ويسمى المستولي على الحكم متغلبًا، ويعبر عنه في كتب المعاصرين بـ(الحكومة الفعلية) من منظور دستوري وهي شبيهة بالحكومة المتغلبة في اصطلاح الفقهاء[١].

وقد ساد في تاريخ الإسلام السياسي هذا النهج في كثير من العصور، وقد تعرض له بالبحث والدراسة كثير من علماء الفقه السياسي الإسلامي من خلال بحوثهم المتعلقة بالإمامة، واختلفوا في آرائهم بسبب تقدير مصلحة الأُمة الدينية والدنيوية وتقديرهم للآثار المترتبة على هذا المسلك في حاضر الأُمة ومستقبلها، وهل يستحق من سلك هذا المسلك وتوصل به إلى السلطة الفعلية في الدولة الإسلامية أن يكون إمامًا شرعيًا أم لا؟.

---

(١) انظر: «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي» لظافر القاسمي: ص٢٤٤.

وسنبحث هذا الفصل مقتصرين فيه على مقدمة ومبحثين فقط، وسنخصص المقدمة لوجهة نظر شيخ الإسلام ابن تيمية، أما المبحثان فسيكون الأول منهما للقائلين بأنه لا يترتب على القهر والغلبة أي حق في الإمامة، والمبحث الثاني للقائلين بأن الإمامة تستحق بالقهر والغلبة.

* **المقدمة:**

باستقراء مؤلفات شيخ الإسلام وبحوثه، ظهر أنه يعول على الجانب الواقعي العلمي، ويتجنب بقدر الإمكان التعميم في الأحكام، ويميل دائمًا إلى التثبت والتبين وأن يحكم على كل حادث وواقعة حكمًا مبنيًا في حقيقته على البراهين، ومعرفة الأسباب والمسببات والملابسات، بعيدًا عن المجازفة بالقبول أو الرد أو التوقف؛ إذ المهم في نظره تحصيل المصالح وتكميلها، ومنع المفاسد وتقليلها بقدر المستطاع وتقديم كبرى المصلحتين على صغراهما، وترك أشر الشرين بارتكاب أدناهما، وأن المصلحة الكبرى إذا أخذ بها زالت المصلحية من الصغرى، فلم تعد في الحقيقة مصلحة، وإذا أخذ بصغرى المفسدتين وتجنب الكبرى لم تعد الصغرى مفسدة في الحقيقة، وإذا ترك واجبٌ بسبب ما هو أوجب منه لم يعد ذلك الواجب المتروك واجبًا في حقيقة الأمر، وإذا ارتكب محرمٌ بسبب تجنب ما هو أحرم منه لم يعد المحرم المرتكب محرمًا في الحقيقة، ويرى أن باب التعارض فيما هو مصلحة وما هو مفسدة، والترجيح بين المفاسد وبين المصالح بعضها مع بعض يعتبر بابًا واسعًا ولا سيما بعد أن صاحبت الآراء الأهواء، وكثرت الشبهات وعمت البلوى بالكثير من الشهوات، وأنه كلما بعد الناس عن عهد النبوة، وعهد الخلافة الراشدة، وقلت البضاعة في علوم

الكتاب والسنة، كلما استفحل الأمر في باب التعارض، ويرى أن هذا من الأسباب المباشرة لوقوع الفتن والاضطرابات[1] وتزعزع الأوضاع، ومن هذه المنطلقات نجده لا يتوسع في هذه المسألة وأمثالها، وكأنه يترك لعلماء كل عصر وعلماء كل بلد وعلماء كل جنس من المسلمين معالجة ما يستجد في محيطهم من أمور تتعلق بولاية القهر والغلبة، وكأنه يرى عدم إعطاء أحكام مسبقة، كما يرى عدم اعتبارها قضية واحدة؛ لأنها في الحقيقة قضايا تختلف في أسبابها ومسبباتها وحقائقها، ولكل قضية حكمها في حينها ولا تهمه الشكليات، بل المعول عليه عنده دائمًا الحقائق والجوانب الموضوعية؛ إذ المهم مصلحة المسلمين وما يضمن لهم الأمن والاستقرار وتحقيق العدل ورفع الظلم بحسب الاستطاعة وفي حدود قواعد الشريعة.

يقول الباحث "هنري لاووست" عن ابن تيمية: (لقد كان ابن تيمية عليمًا في ولائه للتاريخ، وواقعيًا في نظرته للشريعة، حيث لم يفته أن ينوه بأن السلطة في الإسلام لم تنبع من شكل التعيين) إلى أن قال: (فلا يمكن إذن للسلطة أن تكتسب شرعيتها عمليًا من أسلوب نشأتها وإنما تتقرر عن طريق المبايعة، وبموجب اليمين المزدوجة بالطاعة التي يرتبط بها الحاكم والأُمة، والبيعة ما هي إلاَّ عقد تتحدد بمقصودها، ومقصودها هنا طاعة الله ورسوله، وككل عقد يفترض فيه وجود طرفين: الإمام من جانب، وفي الجانب الآخر ليس «العلماء» فحسب، وإنما بطريقة أكثر شمولاً كل من له سلطة فعلية في الأُمة بفضل علمه أو كفاءته أو ثروته أو نفوذه الشخصي، وهذا التحديد ليس على سبيل الحصر، وإنما يمكننا أن نتصور المبايعة في

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (٢٠/ ٥٦، ٥٧، ٥٨، وما بعدها).

النهاية كأنها تصديق شعبي واسع)[١] على حد تعبيره، وعلى هذا فلم يكن لنشأة الدولة أهمية كبيرة بالنسبة له كأسلوب وطريقة فليس الشكل الذي حصلت بمقتضاه السلطة ابتداء هو المهم، ولكن المهم أن تحصل البيعة وتتحقق السلطة والشوكة، ومتى تمت البيعة بين الأُمة وبين الإمام نشأ التضامن والتعاون، فالأُمة وحدة عضوية بفضل شعورها العميق بالتضامن الجماعي ولا يستسيغ تفكير ابن تيمية تصور الدولة من غير التعاون الوثيق بين الحاكم والرعية، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته، وهو يستمد النصيحة من رعاياه، والفرد يسهم في نشاط الدولة بالطاعة وبالنصح المخلص الذي من حقه أن يقدمه إلى ولي الأمر بأسلوب منظم، فليس هناك فرق في طبيعة الحاكم أو المحكوم إلاَّ من حيث الدرجة فكل منهما راع ومسئول عن رعيته، وكل منهما على ثغر من ثغور الإسلام، وكل منهما حكم بين خصوم حسب الأحوال، وكل من الحاكم والمحكوم يأمر بالمعروف، وينهي عن المنكر، وليس المثل الأعلى في الحياة الاجتماعية في الإسلام الخضوع الخامل، وإنما التعاون المثمر، وهذا التعاون لا يقتصر على مجموعة معينة، وإنما يمتد إلى الأُمة بأسرها ليحقق غاية وهدفًا ساميًا، وهو تجنيد قوى الأُمة بشكل متكامل لتكون قوة متزايدة متنامية لخدمة أهداف الأُمة والدولة في إطار تعاون منظم[٢].

وعلى هذا نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية يكتفي بالإشارة المجردة حينما يتعرض لمسألة القهر والغلبة، ففي معرض رده على الرافضة حينما أخذوا على أهل السنة والجماعة اعترافهم ببعض خلفاء بني أُمية وبني

(١) «نظريات شيخ الإسلام في السياسة والاجتماع» للاوست: ص٢٠٦، ٢٠٧.

(٢) هنري لاوست «نظريات شيخ الإسلام السياسية والاجتماعية»: ص٢٠٦، ٢٠٧.

العباس ممن سلكوا مسلك التغلب والقهر في الاستيلاء على السلطة قال: (بل أهل السنة يخبرون بالواقع ويأمرون بالواجب، فيشهدون بما وقع، ويأمرون بما أمر الله به ورسوله، فيقولون هؤلاء هم الذين تولوا، وكان لهم سلطان وقدرة يقتدرون بها على مصالح الولاية)[١].

وقال في موضع آخر: (والكفاءة إما بقهر ورهبة، وإما بإحسان ورغبة)[٢].

وقال أيضًا: (فأهل السنة يقولون: الأمير والإمام والخليفة ذو السلطان الموجود)[٣].

وقال في موضع آخر: (والقدرة على سياسة الناس إما بطاعتهم له، وإما بقهره لهم، فمتى صار قادرًا على سياستهم بطاعتهم أو بقهره، فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله)[٤]. وحكى شيخ الإسلام ما رُوي عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ من قوله: (ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فدفع الصدقات إليه جائز برًّا أو فاجرًا)[٥].

ومأخذه في عدم التوسع في هذه المسألة وأمثالها أن الأحكام تختلف في كل حالة عنها في الأخرى، وذلك باختلاف حال القدرة والعجز والعلم وعدمه[٦]، ويمكن في ضوء ما تقدم أن يقال: إن اتجاه شيخ الإسلام ليس

---

(١) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٥).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٢٥، وهذه العبارة أقرب إلى المسلك بعد التولي لا المسلك للتولي.

(٣) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٨).

(٤) «منهاج السنة»: (١/ ١٤٢).

(٥) «منهاج السنة»: (١/ ٢٠).

(٦) انظر: «محاضرات الدكتور عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٥٤، و«الإسلام وفلسفة الحكم» لمحمد عمارة: ص٦٢٧. =

مع من يقول أنه لا يترتب على القهر والغلبة أي حق في الإمامة، وليس مع من يقول: إن الإمامة تستحق بالقهر والغلبة، وإنما لكل حالة من الحكم ما يناسبها، ولكل قضية حكمها، فهو يرى التفصيل في المسألة، وعدم سبق الحوادث، فالحالة التي تسبق الواقعة تحكمها بيعة الإمام السابق، وتحريم الخروج عليه، وما لبيعته من حرمة واحترام وأحكام، وأما ما يستجد فتحكمه ظروف الواقعة نفسها وملابساتها، وأحكام البيعة اللاحقة في نطاق تحصيل المصالح وتكميلها ومنع المفاسد وتقليلها، وفي ظل قواعد الشريعة وأحكامها حسب الاستطاعة، وفي حدود الإمكان، وما يتوصل إليه اجتهاد المعاصرين لها من أهل الحل والعقد، فالمعول عنده على البيعة ووجودها من أهل الحل والعقد، ومتى وجدت البيعة وجدت الطاعة، مادام أن مصلحة المسلمين اقتضت ذلك في نظر أهل الحل والعقد.

* * *

* المبحث الأول: مذهب القائلين بأنه لا يترتب على القهر والغلبة أي حق في الإمامة:

هذا المذهب هو ما نقل عن الخوارج، والمعتزلة، وبعض أهل السُّنَّة، والشيعة، فقد قال الخوارج والمعتزلة بأن الإمامة لا تنعقد مطلقًا إلاَّ بالبيعة الخالية من الإكراه والإجبار، وهذه البيعة لا تتوافر في مسلك القهر والغلبة[1].

وممن قال بهذا القول من المعتزلة القاضي عبد الجبار بن أحمد حسبما هو ظاهر من كلامه[2]، وقد نقل عن شيخه أبي هاشم قوله: (إذا استولى على مدن الإسلام بعض أئمة الحق وانتصب لإزالة يده بعض المسلمين واستعد لذلك وعلم أنه أقدر على القيام بذلك من غيره، ويجد من الأعوان ما لا يجده غيره ويجتمع الناس عليه إذا أقيم إمامًا، ومتى عدل عنه تفاقم أمر ذلك المتغلب، فالواجب إذا صلح للإمامة مبايعته . . .)[3]. أي: أن المتغلب لا يستحق البيعة بالإمامة عند تغلبه ولو كان أهلاً لها، بل الواجب على الأُمة أن تبايع بالإمامة شخصًا آخر قادرًا على إزالته تغلب المتغلب، وممن قال بهذا القول من غير الخوارج والمعتزلة القاضي الباقلاني، حيث يقول في عقد الإمامة، إذا تم من غير أهل من الفرق: (فإن دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم، فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة، وكنا نحن في دار قهر وغلبة)[4].

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد»: (٢/ ١/ ٢٠٤)، و(٢/ ٢/ ١٤٦).

(٢) المرجع السابق: (٢٠/ ١، ٢٥٥).

(٣) «التمهيد»: ص١٨١.

(٤) «التمهيد»: ص١٨٠.

ويقول أيضًا في عقد الإمامة لعدد ممن يصلحون للإمامة إذا جهل سبق العقد لأحدهم بأن عقودهم جميعًا باطلة، ثم يقول: (فإن أبوا ذلك قاتلهم الناس عليه، فإن تمكنوا وإلا فهُم في غلبة وفتنة وعذر من ترك إمامة الإمام)[١].

وقال بعض العلماء: إن مجرد التغلب على منصب الإمامة يعتبر فسقًا لا يجوز إقراره أو السكوت عليه[٢]، ويقول ابن حجر الهيتمي: (المتغلب فاسق معاقب لا يستحق أن يبشر ولا أن يؤمر بإحسان فيما تغلب عليه، بل إنما يستحق الزجر والمقت والإعلام بقبح أفعاله وفساد أحواله)[٣].

وقد نقل المودودي رَحِمَهُ اللَّهُ عن أبي حنيفة قوله بمضمون هذا المذهب فقال: (يرى الإمام أبو حنيفة في مسألة الخلافة أن الاستيلاء على السلطة بالقوة، ثم أخذ البيعة بعد ذلك غصبًا ليس هو الصورة الشرعية الصحيحة لا نعقاد الخلافة، والخلافة هي ما تقوم باجتماع وشورى أهل الرأي)[٤].

ـ **مذهب الشيعة:**

وقد قال بهذا القول جميع فرق الشيعة وهو مقتضى قول جمهورهم بالنص في تعيين الإمام في جميع العصور؛ إذ إن الإمامة عندهم لا تنعقد إلا بالنص، وظاهر مذهبهم أنه لا مانع لديهم من تحصيل المنصوص عليه للسلطة الفعلية بأي طريق ممكن حتى لو اقتضى الأمر انتزاعها بالقوة المسلحة وتيسر له ذلك، فإن له أن ينتزعها، ويرون أن استخدام القوة

---

(١) أحد علماء القرن الثامن الهجري ويدعى أبو هاشم «طريق الاستقامة لمعرفة الإمامة»: ص١٩، وما بعدها، وخاصة صفحة ٦٣، ٦٤.

(٢) «الصواعق المحرقة»: ص٦.

(٣) انظر: «البحر الزخار»: (٦/ ٣٧٩).

(٤) «الخلافة والملك»: ص ١٦٦.

المسلحة في الحالة المذكورة ليس هو ما تثبت به الإمامة وتترتب عليه بل هو الذي يكون مترتبًا على إمامة الإمام الثابتة له سلفًا بنفس النص، فالإمامة عندهم تثبت وتنعقد بأمر متقدم على القهر واستخدام القوة الذي يكون أحيانًا هو السبيل في تحصيل السلطة الفعلية، وهذا هو مذهب جمهور الشيعة القائلين بالنص في تعيين الإمام في كل عصر، أما فرقة الزيدية من الشيعة فهم لا يقولون بتولية الإمام بطريق النص إلاَّ في ثلاثة أئمة فقط، ويوافقون جماهير علماء الأُمة في القول بانعقاد الإمامة بالبيعة الحاصلة عن اختيار ورضا الأُمة، فقد نقل ابن المرتضى اليماني عن الأكثر أن الإمامة لا تنعقد بالقهر والغلبة ـ والأكثر ـ هذه اصطلاح يعني به الأئمة الأربعة بالإضافة إلى جميع العترة ـ أي: جميع أئمة آل البيت عند فرقة الزيدية[(١)].

ولا يعارض هذا ما نسب عن الزيدية من أنهم يرون الدعوة والخروج هو طريق الإمامة في كل عصر بعد إمامة الحسين بن علي حيث يقول ابن المرتضى اليماني في بيان مذهب الزيدية في الخروج والدعوة إلى النفس: (ولا خلاف بين من قصرها في البطنين ومن لم يحصرها أن طريقها الدعوة ومباينة الظلمة مع كمال الشروط).

ويقول "مانكديم زيدي" في ذلك: (فعندنا النص في الأئمة الثلاثة، والدعوة والخروج في الباقي)[(٢)]. ويقول الشوكاني في الإمامة: (وذهبت العترة إلى أن طريقها الدعوة)[(٣)].

---

(١) «البحر الزخار»: (٦/ ٣٧٦).

(٢) «شرح الأصول الخمسة» بتعليق مانكديم زيدي: ص٧٥٣، وفي ص٧٦١ ذكر إجماع الزيدية على ذلك.

(٣) «نيل الأوطار»: (٦/ ٥١).

ويقول الرازي: (فقالت الزيدية: إن الفاطمي إذا كان عالمًا زاهدًا وخرج بالسيف داعيًا إلى نفسه بالإمامة صار إمامًا)[(١)].

ويقول عبد القادر البغدادي: (وزعمت الزيدية من الروافض أنها لا تكون من قريش إلاَّ في ولد علي ـ رضي الله عنه ـ، ومن خرج من ولد الحسن أو الحسين شاهرًا سيفه، وفيه آلات الإمام فهو إمام)[(٢)].

ووجه عدم معارضة هذه العبارات لمذهبهم القائل: إن الإمامة إنما تنعقد بالبيعة الحاصلة عن اختيار ورضا الأُمة وبموافقتهم بذلك جمهور علماء الأُمة في القول بطريق الاختيار هو أن الدعوة إلى النفس والخروج التي نصت على العبارات السابقة ما هو في الحقيقة إلاَّ اشتراط إظهار الشخص شجاعته في مواجهة الظلمة التي لا يصلح عندهم على وجه الإطلاق للإمامة إلاَّ من توافرت فيه تلك الصفة[(٣)]، وهي الدعوة والخروج لاقتضاء ذلك لبيان شجاعة الشخص وقوته، فإذا أظهر الشخص ذلك وكان جامعًا لبقية شروط الإمامة عندهم أصبح مرشحًا للإمامة بترشيح نفسه، ومرد الأمر بعد ذلك إلى ترشيح الأُمة واختيارهم له ثم بيعته بعد ذلك، وقد نقل عن ابن المرتضى قوله: (من واجب المسلمين أن ينظروا ويبحثوا عن

---

(١) «الأربعين في أصول الدين»: ٤٣٨.

(٢) «أصول الدين»: ص٢٧٥، والإيجي في «المواقف»: ص٤٠٠، و«طوالع الأنوار» للبيضاوي، و«مطالع الأنظار» للأصفهاني: ص٤٧٢ ـ ٤٧٣.

(٣) ومن غلاتهم من ذهبوا إلى أن من دعا إلى نفسه بالإمامة وهو قاعد في بيته مرخ عليه ستره فهو كافر، وكذلك كل من اتبعه.
انظر: «الخلافة في الفكر الإسلامي» لمصطفي حلمي: ص٢٥٩، ومرجعه في ذلك «فرق الشيعة» للنوبختي.

الصالح للإمامة، فإن ظفروا به طلبوه بالدعوة لنفسه، ولكنهم قبل مطالبتهم له بالدعوة ينبغي التحقق من توافر الشروط التالية فيه: أي أن يكون مكلفًا، حرًّا سبطيًّا، عظيم بذل النفس والمال . . .) إلى آخر ما ذكره[١].

ثم ذكر ما يطالبه حينئذ به المسلمون من الدعوة والخروج وهو: (أن يدعو الناس إلى الجهاد وإقامة الحدود والجمع وغزو الكفار والبغاة ومباينة الظالمين حسب الإمكان)[٢].

وممن قال بهذا القول من الباحثين المعاصرين عبد الوهاب خلاف حيث قرر أن رفض انعقاد الإمامة بالقهر والغلبة هو ما يتميز به الوجوب الشرعي عن الوجوب العقلي في حكم توليه الإمام، فالعقل أوجب وجود حاكم كيفما كان، في حين أن الشرع يقرر وجوب وجود إمام بالبيعة والرضا، لا بالقهر والغلبة[٣].

ويقول يوسف القرضاوي: (إنه لا يمكن أن يأتي الخير من أي جهة تعتمد على القوة بدلاً من الإقناع)[٤].

ويقول عبد العزيز البدري: (وأما استعمال القوة المادية في تولي الحكم وفرض شخص معين نفسه على الأُمة، وهي لا تريده ولا ترضاه حاكمًا عليها فهذا لا يجوز شرعًا ولا يقره الإسلام)[٥].

---

(١) «نظام الخلافة في الفكر الإسلامي» لمصطفى حلمي: ص٢٦٢، نقلاً عن «الأزهار في فقه الأطهار» لابن المرتضى اليماني ـ مخطوط ـ.

(٢) المرجع السابق: ص٢٦٥.

(٣) انظر: «السياسة الشرعية»: ص٥٤.

(٤) «الحل الإسلامي فريضة وضرورة»: ص١٥٤، وما بعدها، وص٢٠٩، ١٢٣.

(٥) «الإسلام بين العلماء والحكام»: ص٢١.

ويقول محمد سليم العوا: (ولا يجوز أن تسلب الأُمة حقها في اختيار حاكمها بدعوى الحفاظ على وحدتها أو رعاية مصلحتها أو بعث أمجادها أو غير ذلك من الدعاوى)[١].

ويقول أبو الأعلى المودودي: (الهيئة التنفيذية لا بد وأن تأسس إلا عن طريق الشورى، والشورى فحسب، كما لا بد وأن تؤدي عملها بالشورى)[٢].

ومما تقدم يتضح أن أصحاب هذا القول لا يجيزون اعتبار القهر والغلبة مسلكًا صحيحًا لعقد الإمامة، فلا تنعقد به الإمامة كما لا تنعقد بما يترتب عليه من بيعة قسرية وقهرية، وسواء كان المتغلب فاقدًا لشروط الإمامة أو كان جامعًا لبعضها أو جامعًا لها جميعها؛ إذ الأمر لا يتعلق في الحقيقة بأهليته، بل يتعلق بعدم مشروعية هذا المسلك لتولي الإمامة.

* **توجيه هذا المذهب:**

١ ـ ما ورد عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ من منع بات لتولي منصب الإمامة من غير مشورة واتفاق بين المسلمين، وأن من سلب الجماعة حقها في اختيار الإمام، وغلبها على أمرها لا يتابع ولا يعان على ظلمه، بل يوشك هذا الفعل بأن يقضي بصاحبه إلى القتل هو ومن تابعه وأقره. وقد قرر عمر ـ رضي الله عنه ـ رأيه في هذا الشأن من خلال خطبته في جموع من الصحابة ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ، وقد أقروه على ذلك فكان هذا اتفاقًا منهم على عدم مشروعية مسلك القهر

---

(١) «النظام السياسي للدولة الإسلامية»: ص٨١.

(٢) «الخلافة والملك»: ص٢٥، ٣٣، و«الحكومة الإسلامية»: ١٨٤.

والغلبة للوصول إلى منصب الإمامة في الدولة الإسلامية[١].

٢ ـ أن الإمامة عقد بين الأُمة والإمام، والعقود إنما تقوم على التراضي بين العاقدين ولا مدخل للقسر والإكراه والإجبار فيها، فوجب إذًا مراعاة ذلك في الإمامة، فيجب أن تقوم على الرضا بين الأُمة والإمام، وألا يلابسها ما يخل بالقاعدة المعتبرة في جميع العقود من القهر والإكراه والإجبار[٢].

٣ ـ قول الرسول ﷺ: «من بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه»[٣]. وقد قال الأمير الصنعاني بأن قوله «صفقة يده» كناية عن الطاعة الظاهرية، و«ثمرة قلبه» كناية عن الطاعة الباطنية، أي: غير مكره[٤].

٤ ـ أن المتغلب يعتبر عند القائلين بهذا القول من البغاة، والباغي يجب دفع بغيه بكل ما يمكن دفعه به، لا أن يقر على بغيه ويجازي عليه بعقد الإمامة له[٥].

٥ ـ كما استدلوا أيضًا بحال بعض الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ والتابعين لهم أنهم كانوا غير مقرين للمتغلبين ومنابذين لهم، كما حصل منهم

---

(١) انظر: «الخلافة والملك» للمودودي: ص٤٢، و«صحيح البخاري»: (١٢/ ١٤٤ ـ ١٤٥) مع شرحه «فتح الباري» حيث ذكر الخبر مطولاً.

(٢) انظر: «محاضرات الدكتور عبد العال عطوه في نظام الحكم في الإسلام»: ص١٥٤، و«الخلافة» لتقي الدين النبهاني: ص١٤، ١٥، و«المشروعية العليا» لعلي جريشة: ص٢٥٤.

(٣) رواه مسلم: رقم١٨٤٤ في الإمارة.

(٤) «حاشية الصنعاني على إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد»: ص١٦٤.

(٥) انظر: «طريقة الاستقامة لمعرفة الإمامة» لأبي هاشم: ص٢٦، ٢٧، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١، ٢٠٥).

في بيعة يزيد بن معاوية، وكما فعل الحسين بن علي مع يزيد أيضًا، وكما فعل عبد الرحمن بن الأشعث مع عبد الملك بن مروان ومعه أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ، وبعض كبار التابعين كالحسن البصري، وسعيد بن جبير، وابن أبي ليلى، حيث لم يعتبروا القهر والغلبة سبيلاً شرعيًا للوصول إلى السلطة، وأنه لا يصح الاستناد إلى القهر والغلبة في عقد الإمامة للمتغلبين[١].

* * *

(١) انظر: «طريق الاستقامة لمعرفة الإمامة» لأبي هاشم: ص٢١، وما بعدها ـ مخطوط ـ.

* المبحث الثاني: مذهب القائلين بأن الإمامة تستحق بالقهر والغلبة:

لقد قال بهذا القول جمع من العلماء، وقد اشتهر نقله عن جمهور سلف أهل السنة، وسنشير في هذا المبحث إلى أهم ما اطلعنا عليه من أقوال العلماء القائلين بذلك على النحو التالي:

١ ـ ممن قال بهذا القول وذهب هذا المذهب ـ بصفة إجمالية ـ إمام الحرمين الجويني فقد عقد في كتابه «غياث الأُمم» فصلاً تناول فيه حكم (من يستبد بالاستيلاء والاستعلاء من غير نصب ممن يصح نصبه)، على حد قوله، وحاصل ما حرره في ذلك هو أن القاهر والمتغلب إما أن يكون جامعًا لشروط الإمامة جميعها أو لا، فإن كان جامعًا لها فإما أن يكون هو أصلح الناس للإمامة، أو أنه يساوي غيره في ذلك، فإن كان هو أصلح الناس لها، فإما أن يخلو الزمان عمن يصلح أن يكون من أهل الحل والعقد، فالإمام الحق هو المتغلب بتغلبه، حيث يكون حينئذ في حكم العاقد والمعقود له؛ لأن الصلاحية للإمامة وللحل والعقد منحصرة فيه، أما إن وجد من يصلح للحل والعقد غيره فالواجب عليهم عقد الإمامة لهذا المتغلب الذي انحصرت الصلاحية لها فيه، فإن امتنعوا في العقد فلا عبرة بامتناعهم، ويكون وجودهم حينئذ كعدمهم، ومن لم يكن لامتناعه منهم عذر معتبر فإنه يخرج به عن زمرة أهل الحل والعقد؛ لتماديه في الفسق والعدوان، وعلى فرض أنه لم يبايعه أحد منه على الإطلاق، فإن إمامته لا تتوقف على بيعتهم بل تثبت بتعينه للإمامة، وانحصار الصلاحية فيه وظهوره، وإن كان لا بد أن يستظهر بقوته ويأخذ البيعة

من الجماعة، ويطالبهم ببذل الطاعة وهو بعد ذلك الإمام على من بايع ومن أبى، فأما إذا لم يتفرد جامع الشروط بالصلاحية للإمامة ووجد له نظراء في ذلك لكنه هو الذي استولى بقوته على البلاد والعباد، ومع تأخر العاقدين عن العقد لإمام مختار وظهور دواعي الخلل بالتأخير ـ فإن تغلب هذا المتغلب حينئذ لا يستدعي تفسيقه بل تسلم له الأُمور، وتعقد له الإمامة إذا كان صرفه عنها لا يمكن إلاَّ بوجود فتنة.

وينقل الجويني عن بعض العلماء أن البيعة غير متعينة في حالة العهد والتغلب وعدم انحصار الصلاحية في القاهر المتغلب، وأن المتعين هو إقراره فقط؛ لأن البيعة حينئذ شكلية لا قيمة لها مع ظهور المتغلب بقوته وشوكته، ولكن الجويني يخالف هذا الرأي، ويقرر وجوب البيعة حتى في حالة التغلب؛ لانعقاد إمامة المتغلب غير المتعين للإمامة ووجه رأيه هذا بقوله: (لما فيه من تقرير غرض الإمامة وإقامة حقوقها وتسكين الفتنة الثائرة وتطفية النائرة وعلى ذلك بايع الحسن والحسين ـ رضي الله عنهما ـ معاوية لما رأياه مستقلاً وعلما ما في مدافعته من فنون الفتن وضروب المحن) وتابع بيانه لتوجيه رأيه بقوله: (فإن الذي ينتهض لهذا الشأن لو بادره من غير بيعة أشعر ذلك باجترائه وغلوه في استيلائه وتشوفه إلى استعلائه، وذلك يسمه بابتغاء العلو في الأرض بالفساد)[1].

ومما تقدم يتضح أن التفصيل المذكور يتعلق بإمامة المتغلب إذا كان جامعًا لشروط الإمامة وهي الحالة الأولى في تقسيماته السابقة.

---

(١) «غياث الأمم»: ص٢٣٨، وانظر فيما سبق: ص٢٣١، وما بعدها.

وبالنسبة للحالة الثانية، وهي أن يكون المتغلب غير جامع لشروط الإمامة على وجه الكمال، فقد ذكر أن المتغلب إذا كان غير جامع للشروط على وجه الكمال، لكنه ذا كفاية للمنصب وخلا الزمان عمن يصلح للإمامة باستجماع جميع الشروط أو بمشاركة المتغلب في الصلاحية للإمامة، فإن الإمامة تعقد له حينئذ على الوجه المذكور في الحالة الأولى بالنسبة لجامع الشروط المتفرد بالصلاحية للإمامة)[١].

كما تناول في معرض بيانه للحالة الأولى تغلب الفاسق، فذكر أنه لا يستحق البيعة ولا يجوز عقد الإمامة له، وقد تحمل هذه الصورة على الحالة الثالثة في تقسيماته، وهي أن يكون المتغلب فاقدًا لجميع شروط الإمامة باعتبار أن الفسق مانع من العقد بالكلية فوجود بقية الشروط كعدمه وعلى هذا يعتبر في حكم الفاقد لجميع الشروط.

وهناك صورة أخرى تناولها الجويني بالبيان فقال: (وإن كانت ثورته لحاجة ثم زالت . . فاستمسك بعدته محاولاً حمل أهل الحل والعقد على بيعته، فهذا أيضًا من المطاولة والمصاولة، وحمل أهل الاختيار على العقد له بحكم الاضطرار، وهذا ظلم وغشم يقتضي التفسيق، فإذا تصورت الحالة بهذه الصورة لم يجز أن يبايع، وإنما التصوير فيه إذا كان لحاجة ثم تألبت عليه جموع لو أراد أن يتحول عنهم لم يستطع، وكان يجر محاولة ذلك عليه وعلى الناس فتنًا لا تطاق ومحنًا يضيق عن احتمالها النطاق، وفي استقراره الاتساق والانتظام ورفاهية أهل الإسلام فيجب تقريره كما تقدم، والمختار أنه وإن وجب تقريره

(١) انظر: «غياث الأمم»: ص٢٣٩، وما بعدها.

فلا يكون إمامًا ما لم تجر البيعة)[١].

ويظهر مما تقدم أن إمام الحرمين الجويني يذهب إلى أن المتغلب إذا كان متفردًا في الصلاحية للإمامة فإن إمامته تنعقد بتفرده بالإضافة إلى شوكته فتعين شخص من الأشخاص بتفرد يجري مجرى العقد له، وأما إذا لم يكن متفردًا بالصلاحية للإمامة فإنها لا تنعقد له إلا بالبيعة على ألا تبذل له البيعة إلا بحكم الضرورة خوفًا من الفتنة، أما الفاسق فلا تنعقد له الإمامة حتى ولو تغلب على المنصب، ويظهر أنه لو اقتضت الضرورة القصوى عقد البيعة له عقدت بحكم الضرورة لا بحكم بذلها اختيارًا وإنما هو اضطرار.

٢ ـ وممن ذهب هذا المذهب بعض علماء الحنفية حيث يقول الحصكفي: (وتصح سلطة متغلبة للضرورة) ويظهر من كلامه أن سلطة المتغلب مطلقًا إنما تصح للضرورة، سواء كان المتغلب جامعًا لشروط الإمامة أو ليس جامعًا لها، ويقول ابن عابدين في بيان عبارة الحصكفي السابقة: (أي: من تولى بالقهر والغلبة بلا مبايعة من أهل الحل والعقد، وإن استوفى الشروط المارة، وأفاد أن الأصل فيها أن تكون بالتقليد)[٢].

وذكر الكمال ابن الهمام أن الإمامة لا تنعقد للمتغلب إذا كان غير جامع لشروط الإمامة إلا إذا ترتب على دفع تغلبه إثارة للفتنة، ولم يتضح

---

(١) «غياث الأمم»: ص٢٣٨ ـ ٢٣٩، وانظر: ص٢٨٣.

(٢) «حاشية ابن عابدين على الدر المختار»: (١/ ٥٤٩)، وقد صرح الطحاوي في «حاشيته على الدر المختار» أيضًا بأن المقصود بالضرورة هنا هو دفع الفتنة. انظر «حاشيته»: (١/ ٢٣٩).

رأيه في إمامة المتغلب إذا كان جامعًا للشروط المطلوبة في الإمام، وهو يرى بأنه: إذا تغلب على المتغلب الأول متغلب آخر انعزل الأول وصار الثاني هو الإمام[1].

ويفهم من هذا أن المتغلب لا يؤثر في إمامته غير المتغلب، فالمتغلب على إمام ثبتت إمامته بالاختيار، والبيعة، لا تنعقد له الإمامة ولا ينعزل بذلك الإمام الأول.

٣ ـ وممن قال بهذا القول بدر الدين ابن جماعة حيث يقول: (فإن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة واستخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته). ثم يقول: (ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقًا في الأصح) ثم يقول: (وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول، وصار الثاني إمامًا لما قدمناه من مصلحة المسلمين)[2]. ويفهم من كلامه أن الإمامة تنعقد للمتغلب بنفس توليه، وأنه يغتفر فيه فقده لبعض الشروط ضرورة، وأن التغلب لا تنعقد به الإمامة إلا إذا كان في وقت خلا من إمام بالبيعة والاختيار.

وقد فهم بعض المستشرقين من كلام ابن جماعة أنه يضفي الشرعية على الحكومات العلمانية، حيث أجاز في حالة الضرورة إمامة الفاسق، وهذا فهم خاطئ، إذ اعتبر صدوره من المستشرق عن حسن نية وإلا فهو دس متعمد لا يخفى على من له اطلاع على أقوال

---

(١) «المسايرة مع شرحها»: (٢/ ١٧٢ ـ ١٧٣).

(٢) مخطوط «تحرير الأحكام بتدبير أهل الإسلام»: ص٩.

العلماء؛ إذ الضرورة لديهم تقدر بقدر ما تندفع به الفتن، ومع كون ابن جماعة وغيره معرضين للخطأ والزلل إلا أنه في نظرنا أن حمل رأي ابن جماعة على حالة الضرورة هو المتعين حيث يقول في عبارته: (لما قدمناه من مصلحة المسلمين) ومصلحة المسلمين لا تنسجم مع ما فهمه هذا المستشرق وأمثاله عن ابن جماعة ويتبين تحامل هذا المستشرق وتغرضه وسوء نيته في حالة تعمده الدس، كما يتبين سوء فهمه وإدراكه لمقاصد عبارات العلماء في هذا الصدد؛ يتبين كل ذلك في عبارته التالية التي أشار فيها إلى ما فهمه من كلام ابن جماعة حيث يقول: (والواقع أن كبير القضاة في مصر نفسها هو الذي كرس الحكم المطلق العلماني في ثنايا العرض النهائي للنظرية الفقهية)[١].

وادعى أن ابن جماعة منح السلطة الدنيوية المطلقة صورة شرعية، وقال عن ابن جماعة بأنه الوحيد في ذلك، وذلك بتجويزه إمامة المتغلب، وإن كان غير أهل للإمامة. وعلى هذا يتضح تهافت قول المستشرق وسقوطه.

٤ ـ وممن قال بهذا القول الدسوقي من المالكية، حيث يقول: (وأما بالتغلب لأن من اشتدت وطأته بالتغلب وجبت طاعته، ولا يراعى في هذا شروط الإمامة؛ إذ المدار على درء المفاسد وارتكاب أخف الضررين)[٢]. فقد اعتبر التغلب على الناس طريقًا من الطرق التي تثبت بها الإمامة.

---

(١) «المجتمع الإسلامي والغرب» لهاملتون جب: (١/ ٤٩).

(٢) «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (٤/ ٢٩٨).

٥ ـ وممن اعتبر التغلب طريقًا من طرق الإمامة ابن خويز منداد فيما نقله عنه القرطبي في كتابه «الجامع لأحكام القرآن» حيث يقول: (وقال ابن خويز منداد: والوثوب على الأمر ممن يصلح له من غير مشورة ولا اختيار وبايع له الناس تمت له البيعة) وذكر القرطبي أنه قد قيل بأن التغلب يكون طريقًا للإمامة حيث يقول: (فإن تغلب من له أهلية الإمامة وأخذها بالقهر والغلبة فقد قيل إن ذلك يكون طريقًا رابعًا).

وقال أيضًا: (وقد سئل سهل بن عبد الله التستري ما يجب علينا لمن غلب على بلادنا وهو إمام؟ قال: تجيبه وتؤدي إليه ما يطالبك من حقه ولا تنكر فعاله، ولا تفر منه، وإذا ائتمنك على سر من أمر الدين لم تفشه)[1].

٦ ـ وممن قال بهذا القول أبو حامد الغزالي، وقد اشترط كون المتغلب كامل الأهلية، لا يختل فيه شرط واحد من شروطها بما في ذلك شرط القرشية وشرط العلم وغيرهما، ويشدد في ذلك فإن تغلب من لم تتوافر فيه الشروط ولم تتمكن الأُمة من دفعه، وخرج عن مقدورها فلها السكوت ضرورة ويقول: (وليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور، لكن الموت أشد منه)[2]. وهو يرى أن الإمامة تنعقد لصاحب الشوكة بالبيعة لا بوجود الشوكة ويظهر من كلامه عدم اشتراط كون البيعة صادرة حينئذ عن طوع واختيار، ويعلل ذلك بأن صاحب الشوكة لن

---

(١) «الجامع لأحكام القرآن»: (١/ ٢٦٩).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد»: ص٢٣٨، ٢٤٠.

يعجز عن أخذ البيعة من الناس أي: ولو بالإكراه والإجبار[١]، وحاصل رأيه أن إمامة المتغلب لا تنعقد إلا بالبيعة مع كمال الأهلية، فإن اختلت أهلية المتغلب لم تنعقد إمامته ويجوز السكوت على تغلبه ضرورة في حالة عدم التمكن من دفعه، ويوافق الغزالي على اشتراط كمال الأهلية للإمامة في المتغلب بعض علماء الشافعية، فقد ذكر القلقشندي أن بعض علماء الشافعية يشترط لانعقاد الإمامة المتغلب أن يكون جامعًا لشروطها: (لأنه لا تنعقد له الإمامة بالبيعة إلاَّ باستكمال الشروط فكذا القهر)[٢].

وظاهر رأي بعض علماء الشافعية هذا أن الإمامة تنعقد لجامع الشروط بنفس القهر وبدون بيعة، وهذا خلاف رأي الغزالي فهم يوافقون الغزالي على اشتراط كمال الأهلية ويخالفونه بأن الإمامة عندهم تنعقد لجامع الشروط بنفس القهر وعند الغزالي لا تنعقد الإمامة إلاَّ بالبيعة مع كمال الأهلية.

وقد وافق النووي الغزالي في انعقاد الإمامة لجامع الشروط إذا استولى على مقاليد الأُمور، ولم يشر النووي إلى البيعة بعد التغلب مما يفهم منه أن الإمامة تنعقد عنده بالاستيلاء والتغلب بدون بيعة، وهو بهذا يخالف رأي الغزالي كما خالف النووي الغزالي ومن وافقه في إمامة المتغلب غير الجامع لشروط الإمامة، وصحح القول بأن الإمامة تنعقد للمتغلب ولو كان فاسقًا وجاهلاً[٣]، وتابع النووي في ذلك عدد من

(١) المرجع السابق: ص٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»: (١/ ٥٨، ٥٩).

(٣) انظر: «منهاج الطالبين»: ص١٢٥.

علماء الشافعية كابن حجر الهيتمي[١]، والقلقشندي[٢]، وغيرهما[٣].

وعند الرملي تنعقد إمامة المتغلب، ولو كان فاقدًا لجميع الشروط، فبعد أن ذكر قول النووي بانعقاد إمامة المتغلب الفاسق والجاهل. قال الرملي: (وغيرهما وإن اختلت الشروط كلها)[٤]، وقد أشار إلى ذلك الشبراملسي، قوال: (ظاهره ولو كافر. وعبارة الخطيب: "نعم الكافر إذا تغلب لا تنعقد إمامته . . . " وقول الشيخ عز الدين: "ولو استولى الكفار على إقليم فولوا القضاء رجلاً مسلمًا، فالذي يظهر انعقاده ـ ليس بظاهر" فإنه قال: "لو ابتلي الناس بولاية صبي مميز يرجع للعقلاء أو امرأة هل ينفذ تصرفهما العام فيما يوافق الحق كتولية القضاة والولادة فيه وقفة" اهـ، فإذا كان عنده وقفة في ذلك فالكافر أولى) اهـ والأقرب ما قاله الخطيب[٥].

وحاصل كلام الشبراملسي هذا هو الاعتراض على انعقاد الإمامة للكافر عند تغلبه وبالتالي رد ما يظهر من كلام الرملي، وما ظهر من كلام عز الدين بن عبد السلام أنه هو الصواب في إسقاط جميع الشروط بما فيها شرط الإسلام في إمامة المتغلب.

وقد قيد عدد من علماء الشافعية انعقاد الإمامة للمتغلب بأن يكون التغلب قد تم أثناء شغور منصب الإمامة بوفاة الإمام أو أن الإمام القائم

---

(١) انظر: «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»: (٩/ ٧٨).

(٢) انظر: «مآثر الأنافة»: (١/ ٥٨).

(٣) انظر: زكريا الأنصاري في «منهج الطلاب وشرحه فتح الوهاب»: (٢/ ١٥٥).

(٤) «نهاية المحتاج»: (٧/ ١٢١).

(٥) حاشية الشبراملسي على المرجع السابق نفس الصفحة.

قبل التغلب متغلب هو أيضًا يقول الرملي بعد أن ذكر رأي النووي في انعقاد الإمامة للمتغلب: (هذا إن مات الإمام أو كان متغلبًا)[١]، ويقول الأنصاري في هذا المعنى: (بخلاف ما لو قهر عليها من انعقدت إمامته ببيعة أو عهد فلا تنعقد له ولا ينعزل المعهود)[٢]، ويقول الشرواني نقلاً عن بعض علماء الشافعية: (أما الاستيلاء على الحي فإن كان متغلبًا انعقدت إمامة المتغلب وإن كان إمامًا ببيعة أو عهد لم تنعقد إمامة المتغلب عليه)[٣].

٧ ـ وممن قال بهذا القول ابن قدامة حيث يقول: (ولو خرج رجل على الإمام فقهره وغلب الناس بسيفه حتى أقروا له، وأذعنوا بطاعته وتابعوه، صار إمامًا يحرم قتله والخروج عليه، فإن عبد الملك بن مروان خرج على ابن الزبير فقتله واستولى على البلاد وأهلها حتى بايعوه طوعًا أو كرهًا فصار إمامًا يحرم الخروج عليه)[٤].

وقال السفاريني في شرحه على «الدرة المضيئة» بعد أن ذكر قوله الناظم:

ونصبه بالنص والإجماع وقهره فحل عن الخداع

(قهره الناس بسيفه حتى يذعنوا له ويدعوه إمامًا فثبت له الإمامة)[٥].

---

(١) «نهاية المحتاج»: (٧/ ١٢١)، ومثله عن ابن حجر الهيتمي في «تحفة المحتاج بشرح المنهاج»: (٩/ ٧٨).

(٢) «أسنى المطالب شرح روض الطالب»: (٤/ ١١٠).

(٣) «حاشية الشرواني على التحفة»: (٩/ ٧٨).

(٤) «المغني مع الشرح الكبير»: (١٠/ ٥٣).

(٥) «لوائح الأنوار البهية شرح الدرة المضيئة»: (٢/ ٤٠٣، ٤٠٤).

ولم يذكر ابن قدامة والسفّاريني في عبارتيهما ما يشير إلى أي خلاف في ذلك عند الحنابلة، مع أن في المذهب أكثر من رواية في هذه المسألة فقد أشار المرداوي إلى وجود خلاف في ذلك في المذهب الحنبلي عندما تعرض لطرق الإمامة عند الحنابلة حيث قال: (وكذا لو قهر الناس بسيفه حتى أذعنوا له ودعوه إمامًا، قاله في «الكافي» وغيره، وذكره في «الرعاية» رواية، وقدم أنه لا يكون إمامًا بذلك، وقدم روايتان في «الأحكام السلطانية»[1] فظاهر كلامه يدل على أن من الحنابلة من يرى عدم عقد الإمامة للمتغلب، فإذا كان ذلك بإطلاق فيكون القائل بهذا القول مع من يقول بالقول الأول أو أن المراد عدم انعقادها للمتغلب بتغلبه فحسب، وإنما تنعقد له بالبيعة من الناس لا بالتغلب ذاته، وما أشار إليه المرداوي في آخر رواية من وجود روايتين في «الأحكام السلطانية» يقصد به فيما يبدو ما ذكره القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد في انعقاد الإمامة، فقد ذكر عنه في ذلك روايتين.

الأولى: رواية إسحاق بن إبراهيم، وقد جاء فيها قوله: (الإمام الذي يجتمع قول أهل الحل والعقد عليه كلهم يقول هذا إمام)، وقد أخذ القاضي من هذه الرواية أن الإمامة لا تنعقد عند الإمام أحمد إلاَّ بعقد جماعة أهل الحل والعقد للإمام.

الثانية: هي رواية عبدوس بن مالك العطار، وقد جاء فيها قول الإمام أحمد: (ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا

---

(١) «الإنصاف»: (١٠/ ٣١٠).

برًا كان أو فاجرًا). وفي معنى هذه الرواية ما جاء عنه في رواية أبي الحارث من أنه قال: (في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك فيكون مع هذا قوم، ومع هذا قوم، تكون الجمعة مع من غلب). فأخذ القاضي أبو يعلى من رواية عبدوس وما في معناها من رواية أبي الحارث أن الإمام أحمد يرى ثبوت الإمامة بالقهر والغلبة، وأنها لا تفتقر إلى عقد[1]. وفي موضع آخر نجده قد خالف فهمه هذا حيث يقول في «المعتمد»: (قوله من غلبهم بالسيف يريد الغلب لنظرائه ممن يطلب الأمر فإذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة، ولم يرد به أن يصير بنفس الغلبة)[2].

ويفهم من هذا أن الإمام أحمد يرى أن الشخص المتغلب إنما يكون إمامًا ببيعة الناس له بعد تغلبه على نظرائه ممن يطلبون الأمر لأنفسهم، وهذا يعني أن المتغلب لا يصير إمامًا إذا كان تغلبه على إمام قد استقرت له الإمامة من قبل؛ لأنه ليس من نظراء المتغلب في طلب الأمر لنفسه، حيث الأمر مستقر له فعلاً قبل التغلب، وبهذا يتفق الإمام أحمد مع من قال بأن الإمامة لا تنعقد للمتغلب إلاَّ ببيعة الناس له بعد تغلبه على متغلب مثله، أو عند شغور المنصب ممن يشغله، وينبني على ذلك أنه إن كان تغلبه على إمام تمت إمامته واستقرت بالاختيار والبيعة لم يكن المتغلب بذلك إمامًا، كما أن الأول لا ينعزل عن الإمامة بذلك على ما سبق إيضاحه، ويوجه هذا بما روي عن الإمام

---

(١) «الأحكام السلطانية»: ص٢٢ ـ ٢٤.

(٢) «المعتمد في أصول الدين»: ص٢١٢.

أحمد من أنه لم يعتد بما لحق عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ من قهر أيام الفتنة فاعتبر بصلاة الجمعة وهو مقهور[١].

وقد وجه القاضي أبو يعلى الروايتين المذكورتين بالتوجيه التالي:

وجه الرواية الأولى: أنه لما اختلف المهاجرون والأنصار قالت الأنصار منَّا أمير ومنكم أمير حاجهم عمر، وقال لأبي بكر ـ رضي الله عنه ـ مد يدك أُبايعك، فلم يعتبر الغلبة واعتبر العقد مع وجود الاختلاف.

ووجه الرواية الثانية: ما ذكره أحمد عن ابن عمر نحن مع من غلب؛ لأنها لو كانت تقف على عقد لصح رفعه وفسخه بقولهم وقوله، كالبيع وغيره من العقود ولما ثبت أنه لو عزل أو عزلوه لم ينعزل، دل على أنه لا يفتقر إلى عقد ويفهم من توجيه أبي يعلى هذا أن بين الروايتين تعارضًا، ذلك أن رواية إسحاق بن إبراهيم تفيد عدم اعتبار الإمام أحمد للقهر والغلبة في انعقاد الإمامة مطلقًا، وأن رواية عبدوس وما في معناها تفيد انعقاد الإمامة بالغلبة والقهر فقط.

وما ظهر لأبي يعلى من التعارض ناتج عن توجيه الروايتين على نحو ما ذكره وهو أيضًا ما أشار إليه صاحب «الإنصاف» في وجود خلاف في المذهب الحنبلي في مسألة إمامة المتغلب.

والذي يظهر لي أن الجمع ممكن بين الروايتين إذا اعتبرنا ما جاء عن الإمام أحمد في رواية إسحاق يتعلق بانعقاد الإمامة في حالة الاختيار، واعتبرنا ما جاء عن الإمام أحمد في رواية عبدوس ورواية أبي الحرث

(١) انظر: «الأحكام السلطانية»: ص٢٢.

خاصًّا بولاية القهر والغلبة. وعلى هذا فلا تعارض بين الروايتين ويكون الإمام أحمد يتفق مع من يفرق بين الحالتين من العلماء، فهم يذكرون طريق الاختيار ثم يذكرون بعده وبعد طريق العهد والاستخلاف طريق القهر والغلبة سواء منهم من يرى أن الإمامة تنعقد بنفس القهر والغلبة، أو من يرى أن الإمامة لا تنعقد إلاَّ ببيعة بعد القهر والغلبة، ولم يكن قولهم بطريق الاختيار مانعًا من قولهم بطريق القهر والغلبة، وعلى هذا فلا يكون للإمام أحمد روايتان في طريق القهر والغلبة وهذا ما نريد التوصل إليه وهو واضح ـ إن شاء الله تعالى ـ.

٨ ـ وممن قال بهذا القول ابن حزم الظاهري، حسبما يظهر من بعض عباراته فقد قال: (فإن مات الإمام ولم يعهد إلى إنسان بعينه فوثب رجل يصلح للإمامة فبايعه واحد فأكثر، ثم قام آخر ينازعه ولو بطرفة عين فالحق حق الأول)[١]. ويفهم من عبارته هذه أنه يتفق مع القائلين بأن الإمامة تنعقد للمتغلب المتأهل للإمامة إذا تمت بيعته بعد تغلبه وقوله (وثب) تفيد معنى القهر والغلبة[٢]، وقوله (يصلح للإمامة) يفيد اشتراط التأهل للإمامة، وقوله (فبايعه) تفيد اشتراط حصول البيعة بعد التغلب. ويلاحظ أن ابن حزم قد جاء عنه عبارة أخرى في هذه المسألة هذا نصها: (إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد، إن بادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له ففرض اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وإطاعته، كما فعل علي إذ قتل عثمان ـ رضي الله

---

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٧٠).

(٢) انظر: «القاموس المحيط» يقال: توثب في ضيعتي: استولى عليها ظلمًا: (١/ ١٤١).

عنهما ـ وكما فعل ابن الزبير ـ رضي الله عنهما ـ وكما فعل ذلك خالد بن الوليد إذ قتل الأُمراء زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة فأخذ خالد الراية من غير إمرة أحد وصوب ذلك رسول الله ﷺ إذ بلغه فعله وساعد خالدًا جميع المسلمين ـ رضي الله عنهم[1] ـ.

وفي كلامه الأخير قوله: (ولا منازع له) ـ أي: من متغلب ـ وهذا لا يتفق مع حالة القهر والغلبة، وكذلك استدلاله بما فعل علي بن أبي طالب وما فعل ابن الزبير ـ رضي الله عنهما ـ حيث لا تغلب إلا بعد منازعة في الغالب، ولم يكن علي ولا ابن الزبير متغلبين وإنما قدم كلاً منهما المسلمون في حينه في بداية أمر كل منهما.

وبالنسبة لقصة خالد بن الوليد وقوله عنه بأنه أخذ الراية عن غير إمرة فهو وإن كان فيه معنى الغلبة، إلا أن حقيقة الأمر هي أن المسلمين قدموه بناءً على توصية رسول الله ﷺ لهم بأن يرتضوا أحدهم أميرًا إن قتل الأُمراء الثلاثة.

وعلى هذا فمذهب ابن حزم في هذه المسألة ليس واضحًا.

ويمكن أن يقال: إن مقصود ابن حزم في قوله: (ولا منازع له) يعني ممن يساويه ويماثله في المنزلة والرتبة، فعلي ـ رضي الله عنه ـ الخليفة الرابع بإجماع جمهور المسلمين، وابن الزبير هو في نظر المبايعين له أحق بالولاية، وخالد لا يساويه أو يماثله أحد ممن بقي بعد الثلاثة الأُمراء الذين قتلوا، وتولى علي وابن الزبير تبرز فيه النزعة

---

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٤/ ١٧٠).

العسكرية حيث تأولا في الدماء وخاضا الحروب؛ لقهر منازعيهما بعد مبايعة مؤيديهما لهما. فهما مقدمان من وجه ومنازعان من وجه آخر، فإمامة كل منهما ارتكزت في البداية على بيعة واختيار من قبل البعض، وشابها نوع من القهر والغلبة للمناوئين من البعض الآخر والأعداء المتربصين ولم يقاتلوا[1]. وفريق ثالث توقفوا لم يبايعوا.

تنبيـــه:

لقد أطلق بعض المستشرقين على القول بانعقاد الإمامة للمتغلب اسم (النظرية الأشعرية) نسبة إلى أبي الحسن الأشعري[2]، باعتباره منفردًا بهذا القول عن أصحابه، وهذا غير صحيح فقد قال بهذا القول إمام الحرمين الجويني، وغيره من الأشاعرة، وإذًا لا معنى لتخصيص أبي الحسن الأشعري بذلك، كما أن ما ذكر عن أبي الحسن والجويني وغيرهما يفهم منه أن جمهور الأشاعرة يقولون: إن الاختيار ثم البيعة هو الطريق الوحيد لانعقاد الإمامة في كل عصر.

* **توجيه هذا المذهب:**

١ ـ أنه باستقراء التاريخ يتبين أن الخلافة بعد عصر الخلافة الراشدة كانت قائمة على الاستيلاء والقهر والتغلب، فكان المتغلبون من بني أُمية ومن بعدهم في العصور الإسلامية السابقة يأخذون البيعة من الناس بعد تغلبهم عليهم طوعًا أو كرهًا، وكان السلف كابن عمر وغيره يبذلون

---

(١) انظر: «منهاج السنة» لابن تيمية: (١/ ١٤٣).

(٢) انظر: كتاب «دراسات في حضارة الإسلام»: ص١٨٥، وما بعدها، للمستشرق هاملتون جب.

البيعة ويلتزمون ببيعتهم وإمامتهم، وهذا يدل على أن القهر والغلبة طريق معتبر للإمامة عند الصحابة والتابعين فصح كونه كذلك في كل عصر[(١)].

اعتراض:

اعترض على هذا بأن الصحابة ومن بعدهم لم يتفقوا على ذلك، بل اشتهر عن كثير منهم منازعته للمتغلبين، كما حصل من أهل المدينة مع يزيد بن معاوية، وما حصل من القراء مع عبد الملك بن مروان فهو معارض بذلك فلا حجة في التوجيه المذكور مع ما اشتهر عن كثير من الصحابة والتابعين من المعارضة[(٢)].

٢ ـ استدل القائلون بمشروعية طريق القهر والغلبة في الإمامة بما رُوي عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ من أنه صلى بالناس زمن الحرة وقال: (نحن مع من غلب) فاعتبر القهر والغلبة حجة في متابعة المتغلب، وهذا هو ما وجه به القاضي أبو يعلى ما رُوي عن الإمام أحمد في رواية عبدوس من اعتباره للقهر والغلبة طريقًا للإمامة كما سبق إيضاحه.

٣ ـ أن القهر والتغلب لا يحصلان إلا وقد تضمنا الرضا والبيعة من جماعة من المسلمين؛ إذ لا يمكن لشخص أن يخرج طالبًا الإمامة وهو منفرد بنفسه دون معين ممن يرضى به ويبايعه، بل لا بد من أتباع وأنصار

---

(١) انظر: «إكليل الكرامة» لمحمد بهادر: ص٧٥، و«طريق الاستقامة» لأبي هاشم: ص٢٥، و«لوائح الأنوار البهية» للسفاريني: (٢/ ٤٠٤)، و«المغني مع الشرح الكبير» لابن قدامة: (١٠/ ٥٣).

(٢) انظر: «طريق الاستقامة» لأبي هاشم: ص٢٥.

يعينونه على تحقيق مقصوده، وهؤلاء الأتباع والأنصار سيكون فيهم العدد المعتبر لعقد الإمامة من أهل الحل والعقد، أو من توجد فيهم صفاتهم فيعتبر طريق القهر والغلبة طريقًا مشروعًا للإمامة من هذا الوجه في نظرهم[(١)].

اعتراض:

اعترض على هذا الدليل بأن العبرة في انعقاد الإمامة إنما تحصل بحصول الاختيار، ووقوع البيعة على الوجه الشرعي، ولا يكون ذلك إلا في حالة خلو منصب الإمامة ممن يشغله على وجه شرعي، فإذا حصلت البيعة بالاختيار ممن تنعقد بيعتهم على الإمامة لشخص من الأشخاص متأهل لها فقد انعقدت إمامته، وحينئذ لا يقال بأن مسلك إمامته هو القهر والغلبة حتى لو كان الوقت وقت فتنة يقتضي منه استخدام القوة لقمع جميع أطراف الفتنة، وفرض سلطانه الفعلي على عامة الناس، وكذا لو كان من بيده السلطة الفعلية شخصًا متغلبًا، فقام الإمام الشرعي الذي عقدت له الإمامة بقهره وغلبته على المنصب فالممنوع هو القهر والتغلب السابق للبيعة لا اللاحق لها)[(٢)].

٤ ـ قالوا: إنه لو لم يصح أن تنعقد الإمامة للمتغلب لكان ذلك يقتضي من جمهور الأُمة مع الإمام السابق، أو من تعقد له البيعة مقاومة المتغلب وأعوانه، وحينئذ تقع بين الطرفين الفرقة والمصادمات والفتن التي تلحق بالأُمة الأضرار البالغة في الأنفس والأموال والأعراض، وهذه

---

(١) «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٧٥).

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٧٥)، قريبًا مما ذكر.

المحن والمصائب والأضرار أشد ضررًا مما يتوقع أن يلحق بالأُمة من تغلب المتغلب وإمامته، وبناء على هذا يجب أن يقال: إمامة المتغلب صحيحة ضرورة حسب القاعدة المقررة شرعًا وعقلاً من أن أهون الشرين خير بالإضافة، وأن تقديم أخف الضررين على أعظمهما واجب.

اعتراض:

يمكن أن يعترض على هذا الاستدلال بأن يقال: إن رأس فساد أحوال الأُمة وجوهر مضرتها إنما يكمن ويترتب ويحصل بسبب إقرار التغلب والقهر؛ لأنه مسلك يخالف قواعد الشريعة، وهو ضرر تجب إزالته مهما كلف الأمر ومهما ترتب على إزالته من تضحيات؛ ليصان منصب الإمامة، وتسعد بالاستقرار ويحال دون النفوس الطامعة، وأهل الأهواء ويحافظ على هيبة الأُمة ومكانتها، وكلما كانت الأُمة سالمة من الفتن وأسبابها كلما كانت أقدر على التقدم وتوفير الطمأنينة لأفرادها وإسعادهم.

٥ ـ قالوا: إنه يترتب على القول بعدم انعقاد الإمامة للمتغلب عدم صحة ما يتم في عهده من التصرفات التي يكون القيام بها من اختصاص الإمام مثل زواج من لا ولي لها، وإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، فيقتضي ذلك بطلان الزواج المذكور، إذا تم من قبله وإعادة ما أقامه من الحدود واستيفاء ما استوفاه من الزكاة والجزية ونحو ذلك، وهذه كلها أضرار ومفاسد تلحق الأُمة، ولا سبيل إلى دفعها وتلافي وقوعها

إلاَّ القول بانعقاد إمامته؛ دفعًا لهذه الأضرار فيجب ذلك؛ لأن دفع الضرر عند الإمكان واجب[١].

اعتراض:

اعترض القاضي عبد الجبار بن أحمد على الاستدلالين الأخيرين، ووجه اعتراضه بأن ما اشتملا عليه من أن انعقاد الإمامة للمتغلب تقتضيه الضرورة ممنوع؛ لأن فيه خلطًا بين ما تقتضيه الضرورة وما لا تقتضيه، والضرورة إنما تصح مراعاتها فقط بقدر ما تندفع به، وهي تندفع بالنسبة لما جاء في التوجيه الأول من تجنيب الأُمة الفتن والمصادمات الدموية بالصبر على المتغلب والسكوت على تغلبه، إذا كانت لا تتمكن من دفعه إلا بأضرار في الأنفس والأموال والأولاد تفوق مصالحها في ذلك، فهذا هو ما تقتضيه الضرورة وتندفع به، وهو ليس ممنوعًا ولكن الممنوع هو القول بأن إمامته منعقدة، وأن دفع تغلبه عند الإمكان يعتبر بغيًا يقاتل عليه من قام به؛ لأن هذا قدر زائد عن مقتضى الضرورة، كما أن الضرورة تندفع بالنسبة لما جاء في التوجيه الثاني من أضرار ومفاسد بأن تعتبر تصرفاته قبل التمكن من دفعه صحيحة إذا وافقت الشرع، وهذا هو فقط ما تقتضيه الضرورة، والقول بإمامته قدر زائد عن مقتضى الضرورة فلا يصح[٢].

---

(١) انظر: «مآثر الأنافة» (١/ ٥٨)، و«الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي: ص٢٤٠.

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١، ٢٠٤).

* **الرأي المختار:**

والذي نختاره هو أن السلطة لا تكتسب شرعيتها من أسلوب نشأتها وإنما تتقرر عن طريق المبايعة، فليس الشكل الذي حصلت به السلطة هو المهم، ولكن المهم حصول البيعة، وتحقق السلطة والشوكة، ومتى تمت البيعة بين الأُمة والإمام نشأ التضامن والتعاون، فالمهم تحصيل المصالح وتكميلها ومنع المفاسد وتقليلها بقدر المستطاع، وأن يتم تقديم كبرى المصلحتين على صغراهما، وترك أشر الشرين بارتكاب أدناهما، ومما لا شك فيه أنه إذا أخذ بالمصلحة الكبرى زالت المصلحة من الصغرى فلم تعد في الحقيقة مصلحة، وإذا ترك واجب بسبب ما هو أوجب منه لم يعد ذلك الواجب المتروك واجبًا في حقيقة الأمر، وإذا أخذ بصغرى المفسدتين وتجنب الكبرى لم تعد الصغرى مفسدة في الحقيقة، وإذا ارتكب محرم بسبب تجنب ما هو أحرم منه لم يعد المحرم المرتكب محرمًا في الحقيقة، فلكل واقعة حكمها انطلاقًا من وجوب السعي فيما يصلح أمر المسلمين ويضمن لهم الأمن والاستقرار وإقامة العدل، ورفع الظلم في ظل أحكام الشريعة السمحة، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: (فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات وتختلف باختلاف المصالح، ولكل واحد منهما حكم يخصه لطفًا من الله بعباده)[1].

ويقول الإمام عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ في ولاية الغلبة: (وإنما الكلام في بيان ما نراه ونعتقده، وصارت له ولاية بالغلبة والقهر تنفذ بها أحكامه وتجب طاعته بالمعروف، كما عليه كافة أهل العلم على تقادم

(١) «مقدمة ابن خلدون»: ص٢١١.

الأعصار ومر الدهور)[١] إلى أن قال: (فسرت على آثار أهل العلم، واقتديت بهم في الطاعة في المعروف وترك الفتنة وما توجب من الفساد على الدين والدنيا)[٢].

ومما تقدم يتضح أن المعول عليه جلب المصالح ودرء المفاسد وبذل ما في الوسع؛ لتحري ما يحقق مصلحة الأُمة في الدين والدنيا. وبالله التوفيق.

● ● ●

(١) «الدرر السنية»: ص٢٥٣، ط. الثانية مطبوعات دار الإفتاء.

(٢) «الدرر السنية»: ص٢٥٣.

الفصل الرابع
طريق انعقاد الإمامة بالنص

هذا هو أحد طرق انعقاد الإمامة عند القائلين به، وسنبتدئ حسب طريقتنا المتبعة برأي شيخ الإسلام ابن تيمية ثم نتبعه برأي القائلين بالنص على خلافة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ نصًّا خفيًّا أو جليًّا، وبعد ذلك نسوق رأي المعارضين في ورود النص الجلي أو الخفي على خلافة أبي بكر، ثم نسوق رأي القائلين بأن النص هو الطريق الوحيد للإمامة.

* **أولاً: رأي شيخ الإسلام ابن تيمية:**

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (حكى أصحابنا كالقاضي أبي يعلى وغيره عن الإمام أحمد في خلافة أبي بكر هل ثبتت باختيار المسلمين له، أو بالنص الخفي عن النبي ﷺ أو البين؟!

إحداهما: بالاختيار، وهو جمهور العلماء والفقهاء وأهل الحديث، والمتكلمين كالمعتزلة والأشعرية، وغيرهم.

الثانية: بالنص الخفي، وهو قول طوائف أهل الحديث والمتكلمين ويروى عن الحسن البصري وبعض أهل هذا القول يقولون بالنص الجلي.

وأما قول الإمامية أنها ثبتت بالنص الجلي على عليّ، وقول الزيدية الجارودية أنها بالنص الخفي وقول الراوندية أنها بالنص على العباس، فهذه

أقوال ظاهرة الفساد عند أهل العلم والدين، وإنما يدين بها إما جاهل وإما ظالم، وكثير ممن يدين بها زنديق)[١].

وقال ابن تيمية في موضع آخر: (فلو قدر أن القول بالنص هو الحق لم يكن في ذلك حجة للشيعة، فإن الراوندية تقول بالنص على العباس كما قالوا هم بالنص على عليّ ـ رضي الله عنهما ـ. قال القاضي أبو يعلى وغيره: واختلف الراوندية فذهب جماعة منهم إلى أن النبي ﷺ نص على العباس بعينه واسمه وأعلن ذلك وكشفه وصرح به، وأنّ الأُمة كفرت هذا النص وارتدت وخالفت أمر الرسول ﷺ عنادًا، ومنهم من قال: إن النص على العباس وولده من بعده إلى أن تقوم الساعة ـ يعني: هو نص خفي ـ، فهذان قولان للراوندية كالقولين للشيعة، فإن الإمامية تقول: إنه نص على عليّ بن أبي طالب من طريق التصريح والتسمية بأن هذا هو الإمام من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا، والزيدية تخالفهم في هذا، ثم من الزيدية من يقول: إنما نص عليه بقوله: من كنت مولاه فعلي مولاه، وأنت مني بمنزلة هارون من موسى وأمثال ذلك من النص الخفي الذي يحتاج إلى تأويل لمعناه، وحكى عن الجارودية من الزيدية أن النبي ﷺ نص على عليّ بصفة لم تكن توجد إلاَّ فيه لا من جهة التسمية، فدعوى الراوندية في النص من جنس دعوى الرافضة وقد ذكر عن الإمامية أقوال أُخر)[٢].

وقال ابن تيمية في موضع آخر: (والتحقيق في خلافة أبي بكر وهو

---

(١) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: (٣٥/ ٤٧، وما بعدها)، ولمزيد من الإيضاح يراجع ما أوردناه من كلام شيخ الإسلام في مناقشة دليل القائلين بوجوب نصب الإمام على الله وأن نصب الإمام لطف.

(٢) «منهاج السنة»: (١/ ١٣٦).

الذي يدل عليه كلام أحمد أنها انعقدت باختيار الصحابة ومبايعتهم له، وأن النبي ﷺ أخبر بوقوعها على سبيل الحمد لها والرضا بها، وأنه أمر بطاعته وتفويض الأمر إليه وأنه دل الأُمة وأرشدهم إلى بيعته فهذه الأوجه الثلاثة: الخبر، الأمر، والإرشاد ثابت عن النبي ﷺ فالأول كقوله: «رأيتني كأني على قليب أنزع فيها، فأتى ابن أبي قحافة فنزع ذنوبًا أو ذنوبين»[1] الحديث. وكقوله: «كأن ميزانًا دلي من السماء إلى الأرض فوزنت بالأُمة فرجحت، ثم وزن عمر»[2] الحديث. وكقوله: «ادعي إليّ أباك وأخاك حتى أكتب لأبي بكر كتابًا لا يختلف عليه الناس من بعدي»[3]، ثم قال: «يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»[4]. فهذا إخبار منه بأن الله والمؤمنين لا يعقدونها إلاَّ لأبي بكر الذي هم بالنص عليه. وكقوله: «أرى الليلة رجل صالح كأن أبا بكر نيط برسول الله»[5] الحديث. وقوله: (الخلافة ثلاثون سنة ثم تصير ملكًا»[6]، وأما الأمر كقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[7]، وقوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»[8]،

---

(١) «مشكاة المصابيح»: (٣/ ٢٢٦، حديث رقم٦٠٣١) باب: مناقب عمر بن الخطاب.

(٢) رواه أبو داود: رقم٤٦٣٤ في السنة، باب: الخلفاء، والترمذي: رقم٢٢٨٨ في الرؤيا.

(٣) «فتح الباري»: (١٣/ ١٧٧) في الأحكام، باب الاستخلاف، ومسلم: رقم٣٣٨٧ في فضائل الصحابة.

(٤) رواه أبو داود: رقم٤٦٦٠، ٤٦٦١ في السنة، باب: استخلاف أبي بكر.

(٥) أبو داود: رقم٤٦٣٦ في السنة، باب: في الخلفاء.

(٦) الترمذي: رقم٢٢٢٧ في الفتن، باب: ما جاء في الخلافة، وأبو داود: رقم٤٦٤٦، ٤٦٤٧ في السنة، باب: في الخلفاء.

(٧) رواه الترمذي: رقم٣٨٠٤ في المناقب، و«المسند»: (٥/ ٣٨٥، ٣٩٩).

(٨) أبو داود: رقم٤٦٠٧ في السنة، باب: لزوم السنة، والترمذي: رقم٢٦٧٨.

وقوله للمرأة التي سألته: إن لم أجدك؟ قال: «فأتي أبا بكر»[(١)]، وقوله لأصحاب الصدقات: «إذا لم تجدوه أعطوها لأبي بكر»[(٢)]. ونحو ذلك.

والثالث: تقديمه له في الصلاة وقوله: «سدوا كل خوخة في المسجد إلا خوخة أبي بكر». وغير ذلك من خصائصه ومزاياه، وهذه الوجوه الثلاثة الثابتة بالسنة دل عليها القرآن:

فالأول: في قوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ﴾[(٣)]، وقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[(٤)]، وقوله: ﴿وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[(٥)].

والثاني: قوله: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾[(٦)].

والثالث: كقوله: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى﴾[(٧)]، وقوله: ﴿ٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ﴾[(٨)] وقوله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾[(٩)] ونحو ذلك.

(فثبتت صحة خلافته ووجوب طاعته بالكتاب والسنة والإجماع، وإذا كانت إنما انعقدت بالإجماع والاختيار، كما أن الله إذا أمر بتولية شخص أو إنكاحه أو غير ذلك من الأمور، فإن ذلك الأمر لا يحصل إلاَّ بعقد الولاية . .

---

(١) «فتح الباري»: (١٣/ ١٨٠) في الأحكام، باب: الاستخلاف، ومسلم: رقم٢٣٨٦.

(٢) «مشكاة المصابيح»: (٣/ ٢٢١، حديث رقم٦٠١٣).

(٣) سورة النور، الآية: ٥٥.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٥٤.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٤٤.

(٦) سورة الفتح، الآية: ١٦.

(٧) سورة الليل، الآية: ١٧.

(٨) سورة النساء، الآية: ٦٩.

(٩) سورة التوبة، الآية: ١٠٠.

والنصوص قد دلت على أمر الله بذلك العقد ومحبته له، فالنصوص دلت على أنهم مأمورون باختياره والعقد له، وأن الله يرضى ذلك ويحبه، وأما حصول المأمور به المحبوب فلا يحصل إلا بالامتثال فلما امتثلوا ما أمروا به عقدوا له باختيارهم، وكان هذا أفضل في حقهم وأعظم في درجتهم)[١].

ومما تقدم يتضح أن ما يراه ابن تيمية[٢] هو أن رسول الله ﷺ قد أرشد الأُمة إلى أن أبا بكر أحق بالخلافة أرشدها بأقواله وأفعاله، وأخبر بخلافته كما علمها من عند الله، وكان قد عزم على أن يكتب كتابًا لأبي بكر، ولكنه ترك ذلك؛ اكتفاء بما علمه من أن المسلمين سيجتمعون عليه خليفة لرسول الله ﷺ لما له من المزايا التي لا يجادل أحد فيها. يقول ابن تيمية: (فخلافة أبي بكر الصديق دلت النصوص الصحيحة على صحتها وثبوتها ورضا الله ورسوله ﷺ بها، وانعقدت بمبايعة المسلمين له، واختيارهم إياه اختيارًا استندوا فيه إلى ما علموه من تفضيل الله ورسوله، وأنه أحقهم بهذا الأمر عند الله ورسوله فصارت ثابتة بالنص والإجماع جميعًا. لكن النص دل على رضا الله ورسوله بها وأنها حق وأن الله أمر بها وقدرها، وأن المؤمنين يختارونها، وكان هذا أبلغ من مجرد العهد بها؛ لأنه حينئذ كان يكون طريق ثبوتها مجرد العهد وأما إذا كان المسلمون قد اختاروه من غير عهد، ودلت النصوص على صوابهم فيما فعلوه، ورضا الله ورسوله بذلك كان ذلك دليلاً على أن الصديق كان فيه من الفضائل التي بان بها عن غيره ما علم المسلمون به أنه أحقهم بالخلافة)[٣].

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٤٧ ـ ٤٩ وما بعدها).

(٢) «منهاج السنة»: (١/ ١٣٩ وما بعدها).

(٣) انظر: «رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» لمحمد رأفت عثمان: ص٣٠٠.

* **ثانيًا: رأي القائلين بالنص على أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ:**

لقد قال بهذا القول بعض أهل السنة وغيرهم، حيث قالوا: إن إمامة أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ، كانت بالنص من الرسول ﷺ يقول إمام الحرمين الجويني: (ثم تشوفت طائفة من المنتمين إلى السنة إلى ادعاء النص على أبي بكر)[١]. وممن قال بهذا القول الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث، كما نقل عن بكر ابن أخت عبد الواحد وأتباعه، ونقل عن فرقة من البهيسية من الخوارج[٢]، وهو رواية عن الإمام أحمد، كما نقل ذلك أبو يعلى، وذكر أبو يعلى خلافه في رواية أخرى[٣]. وممن قال به أيضًا ابن حجر الهيتمي الشافعي[٤] وقال به أيضًا القرافي[٥]. كما قال به ابن جزي من المالكية[٦]، فهؤلاء يقولون: إن إمامة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ ثابتة بالنَّص، ويعتبرون مبايعة الصحابة له يوم السقيفة ومبايعتهم له البيعة العامة وانقيادهم له، ودخولهم في طاعته وقبولهم لإمامته إنما كان تطبيقًا للنص الوارد في ذلك[٧].

---

(١) «غياث الأمم»: ص٢١.

(٢) «منهاج السنة»: (١/ ١٣٤)، و«المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص١٩٦، و«البحر الزخار» لابن المرتضى اليماني: (٦/ ٣٧٩)، و«شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار بتعليق مانكديم زيدي: ص٧٦١.

(٣) انظر: «المعتمد في أصول الدين»: ص١٩٦، ٢٠٠.

(٤) انظر: «الصواعق المحرقة»: ص١٦، وما بعدها، وص٢٦.

(٥) انظر: «الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»: ص٣٦.

(٦) انظر: «القوانين الفقهية»: ص١٦.

(٧) انظر: «هامش الصواعق المحرقة»: ص٢٦، وانظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ١٦٥)، وممن قال بذلك ابن حزم فيما نقل عنه.

- **أدلة القائلين بهذا القول:**

لقد استدلوا بتقديم النبي ﷺ لأبي بكر في الصلاة حين أمره النبي ﷺ في مرضه الأخير الذي توفي فيه أن يصلي بالناس[١].

كما استدلوا بما جاء في الحديث الصحيح عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه وفيه: أن امرأة سألت رسول الله ﷺ شيئًا، فأمرها أن ترجع إليه فقالت: يا رسول الله، أرأيت إن جئت فلم أجدك. قال أبي: كأنها تعني الموت، قال: «فإن لم تجديني فأْتي أبا بكر»[٢].

واستدلوا أيضًا بما رُوي عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: قال لي رسول الله ﷺ في مرضه: «ادعي لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتابًا، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى ويأبى الله والمؤمنون إلاَّ أبا بكر»[٣].

كما استدلوا أيضًا بقوله ﷺ: «رأيتني كأني على قليب أنزع منها فأتى ابن أبي قحافة فنزع ذنوبًا أو ذنوبين»[٤] الحديث.

وقوله ﷺ: «كأن ميزانًا دلي من السماء إلى الأرض: فوزنت بالأُمة فرجحت، ثم وزن عمر»[٥]. وقوله ﷺ: «أرى الليلة رجل صالح كأن أبا بكر نيط برسول الله»[٦]. إلى غير ذلك من النصوص والأخبار الدالة على إمامة أبي بكر[٧].

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١، ١٢٣).

(٢) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٥/ ١٥٤)، و«جامع الأصول» لابن الأثير: (٤/ ٨٥).

(٣) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٥/ ١٥٥).

(٤) «مشكاة المصابيح»: (٣/ ٢٢٦، حديث رقم٦٠٣١) باب: مناقب عمر بن الخطاب.

(٥) رواه أبو داود: رقم٤٦٣٤، وانظر: التخريج: ص٥١٤ من هذه الرسالة.

(٦) رواه أبو داود: رقم٤٦٣٦ في السنة، في باب: الخلفاء.

(٧) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٤٧ ـ ٤٩، وما بعدها).

* ثالثًا: رأي المنكرين للنص على إمامة أبي بكر:

من العلماء من نفى النص من النبي ﷺ على أحد من الناس، أنكروا القول بالنص على أبي بكر وغيره، وممن قال بهذا القول جمهور أهل السنة والمعتزلة والخوارج، حيث قالوا: (كان جائزًا ثبوتها ـ أي: الإمامة ـ بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت الأُمة فيها إلى الاختيار)[١]. ذكر ذلك البغدادي. وممن نقل ذلك من الجمهور ابن حجر الهيتمي في كتابه «الصواعق المحرقة»[٢]. وممن قال بهذا القول أبو بكر ابن العربي[٣]، وإمام الحرمين الجويني[٤]، وقال به أيضًا القاضي أبو يعلى حيث نقله في رواية عن الإمام أحمد[٥] ومن قال به القاضي عبد الجبار بن أحمد[٦].

- **أدلة المنكرين للنص على خلافة أبي بكر:**

لقد استدل القائلون بهذا القول بما رُوي أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ لما طلبوا منه أن يستخلف قال: (فإن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني ـ يعني: أبا بكر ـ وإن أترككم فقد ترككم من هو خير مني ـ رسول الله ﷺ)[٧].

---

(١) «أصول الدين»: ص٢٧٩.
(٢) انظر: ص٢٦.
(٣) انظر: «العواصم من القواصم»: ص١٨٧، وما بعدها.
(٤) انظر: «غياث الأمم في التياث الظلم»: ص٢٢٢.
(٥) انظر: «المعتمد في أصول الدين»: ص٢٠٠.
(٦) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ١٢٣، ١٣٠).
(٧) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٠٤، ٢٠٥).

كما استدلوا بما رُوي عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ حينما طلبوا منه أن يستخلف قال: (أترككم كما ترككم رسول الله ﷺ فإن كان فيكم خير جمعكم الله على خيركم كما جمعنا على خيرنا أبي بكر)[1].

وقد أجاب هؤلاء على ما ساقه القائلون بالنص على أبي بكر من أدلة في إثبات قولهم بأن ما تضمنته تلك الأدلة لا يعدوا أن يكون إثباتًا لعلم رسول الله ﷺ أن الناس بعد وفاته سيتفقون على أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ لسابقته في الإسلام وفضائله الشهيرة ومكانته من رسول الله ﷺ ومنزلته في نفوس المسلمين.

* **تنبيـه:**

الذين ذهبوا إلى القول بأن إمامة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ قد ثبتت بالنص عن النبي ﷺ لم يثبت عن أحد منهم أنه ادعى النص لغير أبي بكر، فهم لا يقولون: إن النص هو الطريق الوحيد لانعقاد الإمامة في كل عصر.

* **رابعًا: القائلون بانعقاد الإمامة بالنّص فقط:**

لقد كان من أصول مذهب جمهور طائفة الشيعة أن نصب الإمام واجب على الله سبحانه، وبناء على اعتقادهم هذا فقد قالوا: إن الطريق الوحيد لانعقاد الإمامة وتعيين الإمام على الوجه الشرعي هو النص عليه من الشارع، وقالوا: إن الله سبحانه قد نص على الإمام الأول على لسان رسوله ﷺ ثم إن كل إمام سلف ينص على الإمام الذي يليه، وقد اشتهر هذا القول عن أكبر فرق الشيعة وهي فرقة الإمامية التي تشعبت فيما بعد إلى فرق كثيرة كلها تقول بالنص على الوجه المذكور.

---

(١) «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢١٧).

ومن نقل القول بالنَّص عن فرقة الإمامية القاضي عبد الجبار بن أحمد[١]، والآمدي[٢]، وأبو المعالي الجويني[٣]، وغيرهم[٤]، وفي هذا يقول "مانكديم زيدي" : (وأما الإمامية فقد ذهبت إلى أن الطريق إلى إمامة الاثنى عشر النص الجلي الذي ينكر على من أنكره، ويجب تكفيره فكفروا لذلك صحابة رسول الله ﷺ)[٥]. وذكر القاضي عبد الجبار نحو هذا، فقد ذكر أنهم قالوا بارتداد جميع الصحابة عن الإسلام إلا ستة أنفس . . . وهم الذين ترى هذه الطائفة أنهم قد أقروا النص على الإمام عليّ ـ رضي الله عنه[٦] ـ.

وذكر الجويني عن الإمامية الاثنى عشرية تكفيرهم لمن أنكر النص الجلي على الأئمة الاثنى عشر[٧]، وذكر عنهم أيضًا أنهم يرون انتهاء الدنيا بنهاية الأئمة الاثنى عشر[٨]، وذكر بعض العلماء عن الإمامية أنهم يرون أن الأُمة قاطبة ـ عدا الإمامية ـ قد كفرت وارتدت عن الدين بعدم نقل النص والإقرار به[٩].

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ١٧٦).

(٢) انظر: «غاية المرام في علم الكلام»: ص٣٧٤، ٣٧٦.

(٣) انظر: «غياث الأمم»: ص١٩، و«الإرشاد»: ص٤١٩.

(٤) انظر: «أصول الدين» للبغدادي: ٢٧٩، و«البحر الزخار» لابن المرتضى: (٦/ ٣٧٥، ٣٧٦)، و«بحر الكلام» للنسفي: ص٨٩، و«مقالات الإسلاميين» للأشعري: (١/ ٨٩).

(٥) انظر: «الأصول الخمسة» بتعليق مانكديم: ص٧٦١.

(٦) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ١٧٦).

(٧) انظر: «غياث الأمم»: ص٢٠.

(٨) انظر: «غياث الأمم»: ص٧٠.

(٩) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي: (١/ ٢٦٦).

ويقول صاحب كتاب «النظم الإسلامية» من الباحثين المعاصرين عن مذهب الإمامية: (والإمامية كلهم متفقون على أن النبي ﷺ عين عليًا للإمامة بشخصه تعيينًا ظاهرًا بيّنًا ثم عين على الأئمة من بعده بالوصف بل عينوا جميعًا بأشخاصهم)(١).

ومما يلاحظ أن فرق الشيعة بينهم خلاف شديد في الأئمة وتسلسلهم، بل إن الخلاف موجود بين منتسبي أكثر الفرقة الواحدة، كما هو الحال بين فرق الإمامية وهي إحدى أكبر وأهم فرق الشيعة، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فإن الإمامية تقول: إنه نص على عليّ بن أبي طالب من طريق التصريح والتسمية بأن هذا هو الإمام من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا، والزيدية تخالفهم في هذا ثم من الزيدية من يقول إنما نص عليه بقوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه، وأنت مني بمنزلة هارون من موسى»(٢). وأمثال ذلك من النص الخفي الذي يحتاج إلى تأويل لمعناه. وحكى عن الجارودية من الزيدية أن النبي ﷺ نص على عليّ بصفة لم تكن توجد إلا فيه، لا من جهة التسمية)(٣).

وفي هذا المعنى يقول الشيخ مناع القطان: (وجعلوا الاعتراف بالإمامية جزءًا من الإيمان، ويختلفون اختلافًا كثيرًا في الأئمة وتسلسلهم؛ لاختلاف فرقهم)(٤).

---

(١) صبحي الصالح في كتابه المذكور: ص١٢٦.

(٢) رواه الترمذي: رقم٣٧١٤ في المناقب، باب: مناقب علي بن أبي طالب، ورواه في «المسند»: (٤/٣٦٨، ٣٧٠، ٣٨٢).

(٣) «منهاج السنة»: (١/١٣٦).

(٤) «التشريع والفقه في الإسلام»: ص١٥٠.

فكل من اطلع على مقالاتهم وآرائهم بهذا الخصوص يتأكد لديه ذلك، فقد اختلفوا وتشعبوا إلى فرق كثيرة منها: الباقرية، والناووسية، والأفطحية، والشيمطية، والموسوية، والإسماعيلية، والاثنى عشرية، وكل فرقة من هذه الفرق لها ضبط في سياق النص وتسلسله.

وسنقتصر في هذا البحث على ذكر مذهب فرقة الاثنى عشرية حيث إنها من أهم فرق الإمامية.

- **معتقد الاثنى عشرية:**

لقد أجمع علماء فرقة الاثنى عشرية على أن النص بالتسلسل في اثنى عشر إمامًا، وإن آخرهم غائب اليوم، وهم ينتظرون عودته منذ غيبته التي تجاوزت في هذا العام ألف عام، وفي هذا المعنى يقول عبد القاهر البغدادي: (وهم على انتظار من وقت المأمون إلى يومنا هذا، وجميع المنتظرين لمن ينتظرونه اليوم في حيرة من الدين؛ لدعواهم أن القرآن والسنن قد وقع فيها تحريف وتبديل ولا يعرف منها تحقيق أحكام الشريعة على التفصيل إلا من عند الإمام المعصوم إذا ظهر، ويدعون أنهم اليوم في التيه وكفاهم بهذا خزيًا)[1].

وممن وضح الأئمة الاثنى عشر من الإمامية الاثنى عشرية الحليّ، حسبما نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد نقل عنه قوله: (وإنه لما بعث الله محمدًا ﷺ قام بنقل الرسالة، ونص على أن الخليفة بعده علي بن أبي طالب عليه السلام، ثم من بعده ولده الحسن الزكي، وثم ولده الحسين الشهيد، ثم على ولده عليّ بن الحسين زين العابدين، ثم على محمد بن

---

(١) «أصول الدين»: ص٢٧٤، وانظر: «مختصر منهاج القاصدين» لابن قدامة: ص١٢١.

علي الباقر، ثم على جعفر بن محمد الصادق، ثم على موسى بن جعفر الكاظم، ثم على علي بن موسى الرضا، ثم على محمد بن علي الجواد، ثم على علي بن محمد الهادي ثم على الحسن بن علي العسكري، ثم على الخلف الحجة محمد بن الحسن المهدي ـ عليهم الصلاة والسلام ـ. وأن النبي ﷺ لم يمت إلاَّ عن وصية بالإمامة)[١].

فالمذكورون هم الأئمة الاثنى عشر الذين تسلسل فيهم النص الشرعي حسب عقيدة فرقة الاثنى عشرية من فرق الإمامية، وهم يعتقدون أي الاثنى عشرية بأن من لم يعترف بالنص على الاثنى عشر لا تصح الصلاة خلفه حتى ولو كان من بقية فرق الإمامية نفسها، وفيها يقول الطوسي: (ولا تجوز الصلاة خلف من خالف في إمامة الاثنى عشر من الكيسانية والناووسية، والأفطحية، والواقفة، وغيرهم من فرق الشيعة)[٢].

ويتضح مما تقدم عمق الاختلاف فيما بينهم في سياق النَّص، فضلاً عن الاختلاف في أصله وتأثيره وما ينشأ عن ذلك من تأثير بليغ على الأصول والفروع عندهم.

وهم يرون أن النص من النبي ﷺ على الإمام من بعده ثابت بالعقل والنقل معًا، وفي هذا يقول أحد الباحثين المعاصرين من الشيعة الاثنى عشرية: (والحق أنه لو لم تثبت الوصية عن النبي ﷺ بطريق الرواية والنقل، فإن العقل بمجرده حاكم بضرورة هذه الوصاية ووقوعها، وإن أحدنا لا يرضى لنفسه أن يغيب عن حطامه الزائل، أو يموت عن شيء من متاعه القليل دون أن يكون هذا وذاك إلى أمين يديره ويحوطه، أفيجوز على نبي

(١) «منهاج السنة»: (١/ ٣٠).
(٢) «النهاية»: ص١١٣.

الإسلام أن يفارق تراثه العظيم ـ وهو للإنسانية طوال عصورها ـ دونما وصي يرعى هذا التراث ويحوطه على الوجه الصحيح)[١]، ويقول أيضًا: (إن كل الظروف المحيطة بالإسلام حين وفاة النبي ﷺ تدعونا إلى الإيمان بضرورة أنه أوصى)[٢].

وعلى الرّغم من الخلاف الشديد بين فرقة الإمامية حول سياق النص وتسلسله، إلاَّ أن هناك نقطة التقاء فيما بينهم تتمثل في عقيدتهم مجتمعين غيبة الإمام المنصوص عليه وانتظار عودته، وهذه العقيدة الموغلة في الخيال قد سببت لهم شذوذًا في معتقداتهم، وانحسارًا في أفكارهم المتعلقة بالإمامة، وقد ظهر ذلك جليًّا في المجال العملي طوال حقب التاريخ الإسلامي السياسي وبسببها أيضًا حصل لهم الخذلان على مر العصور، ويمكن أن يستثنى من ذلك فترة الدولة الفاطمية التي كانت فيما يبدو فترة ظهور للأئمة عند طائفة الإسماعيلية، حيث كان حكام هذه الدولة أئمة ظاهرين بالنص في عقيدة الطائفة الإسماعيلية، وبعد انتهاء أيام الدولة الفاطمية رجع الأئمة عند هذه الطائفة إلى مرحلة الاستتار مرة أخرى، وعن هذه الفرقة يقول شيخ الإسلام: (والإسماعيلية شر منهم، فإنهم يدعون إلى الإمام المعصوم، ومنتهى دعوتهم إلى رجال ملاحدة منافقين فساق، ومنهم من هو شر في الباطن من اليهود والنصارى)[٣].

وقد امتدت فترة الاستتار عندهم إلى اليوم كما امتدت فترة الغيبة عند الاثنى عشرية منذ غيبة الإمام الاثنى عشر إلى اليوم أيضًا، وهكذا الحال

---

(١) محمد آل ياسين في «الإمامة»: ص٢١ ـ ٢٢.

(٢) المصدر السابق: ص٢٢.

(٣) «منهاج السنة»: (٢/ ٨٤ ـ ٨٥).

بالنسبة لبقية فرق الإمامية الأخرى على ما بينهم من اختلاف في عين الإمام المنتظر، وبسبب ما هم فيه من الحيرة والاضطراب والتشتت، فقد حاول بعض الكاتبين المعاصرين من الشيعة الاثنى عشرية التخفيف مما تعانيه أفكار طائفته السياسية من جمود في المجال العلمي، ومن إغراق في الخيال في مجال التصور والنظر، وما هي واقعة فيه من مجافاة للطبيعة البشرية، من هذا المنطلق حاول هذا الكاتب أن يطور أفكار هذه الطائفة، وأن يوجد لها وسيلة تخرجها من عزلتها في الواقع، وقد توصل باجتهاده في هذا المجال إلى اقتراح منصب بديل لمنصب الإمامة، وهو المنصب الذي لا يكون عندهم إلاَّ للإمام الغائب المنصوص عليه وسمي المنصب البديل بولاية الفقيه، وهو يهدف من وراء ذلك إلى ألا تتوقف رياسة الدولة عندهم على خروج الإمام المنتظر، وعلى مقتضى رأيه يحل الفقيه في مكان الإمام، فيتولى تدبير الأُمور نيابة عنه، وكل ما مضى فقيه أتى فقيه آخر، إلى أن يخرج الإمام المنتظر فيتولى الإمام بعد ذلك مشارفة الأمور بنفسه، وقد قال بهذا الرأي وتبناه "الخميني"، وغايته في ذلك أن يتمكن من رأب الصدع الناتج عن غيبة الإمام الكبرى، حيث امتنع الإمام نهائيًا حسب اعتقادهم عن تعيين نائب عنه بعد أن كان يعين نوابه تباعًا وهو في غيبته وعزلته[1].

---

(١) الغيبة الصغري للإمام عند الاثنى عشرية كانت ٢٦٥هـ على ما ذكره رشدي عليان في كتابه «الإسلام والخلافة»: ص٦٢، ويذكر أحد المستشرقين الغيبة الكبرى فيقول عبارة له: (ولما مات الإمام الثاني عشر دون خلف فقد اعتقد الشيعة بفكرة رجعة الإمام، وهي الفكرة التي لها أصول دون ريب في العقائد اليهودية والمسيحية، وبعد نهاية الغيبة الصغرى في سنة ٩٣٩م التي قام خلالها أربعة وكلاء عن الإمام الغائب تبدأ الغيبة الكبرى التي تتوقف فيها صلوات الجمعة ما دام الإمام مختفيًا وسيظهر في الفرصة المناسبة).
موريس غود فرو في كتابه «النظم الإسلامية»: ص٤٥.

ويقول هذا الكاتب بضرورة وجود حكومة ولاية الفقيه، فقد مر على الغيبة الكبرى لإمامهم المهدي أكثر من ألف عام، وقد تمر أُلوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، ففي طول هذه المدة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة يعمل الناس في خلالها ما يشاؤون؟! ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟! القوانين التي صدع بها النبي ﷺ وجهد في نشرها وبيانها، وتنفيذها طيلة ثلاثة وعشرين عامًا، هل كان كل ذلك لمدة محدودة؟! هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام مثلاً؟! هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟! الذهاب إلى هذا الرأي في اعتقادي أسوأ من القول بأن الإسلام منسوخ[١].

وليس لدى هذا الكاتب أي فرق بين مهمة الفقيه ومهمة الإمام في تدبير الأُمور، فكل ما يكون للإمام الغائب المنتظر فعله، فللفقيه في ولايته على الناس فعله. يقول هذا الباحث: (تلك العلل والضرورات التي جعلت الإمام عليًا يتولى الناس هي الآن موجودة بفارق واحد هو الإمام المنصوص عليه بالذات، بينما حددت شخصية الحاكم الشرعي في أيامنا هذه بتحديد ماهيته وصفاته ومؤهلاته تحديدًا عامًّا)[٢].

ويقول أيضًا: (وثبوت الولاية والحاكمية للإمام عليه السلام لا يعني تجرده عن منزلته التي هي له عند الله، ولا تجعله مثل مَن عداه مِن الحكام، فإن للإمام مقامًا محمودًا ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون، وإن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا

(١) «الحكومة الإسلامية»: ص٢٦.

(٢) «الحكومة الإسلامية»: ص٣٩.

مقامًا لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل)[١].

وقد عرف ولاية الفقيه بقوله: (أمر اعتباري جعله الشرع كما يعتبر الشرع واحدًا منَّا قيمًا على الصغار)[٢].

وعند هذا الحد سنكتفي بما ذكرناه عن تقرير ولاية الفقيه عند هذا الكاتب الذي حاول أن يتمكن بمقتضاها من إخراج طائفة الشيعة الاثنى عشرية من عزلتهم الواقعة فيها، وهي العزلة الناتجة عن تطرف أفكارهم فيما يختص بالرئاسة العليا للدولة الإسلامية، وعلى الرغم من محاولتهم هذه إلا أن هناك من العقبات والموانع المترتبة على ما انغرس في نفوسهم من معتقدات غير صحيحة قد تحول دون نجاح فكرته، ومن هذه العقبات والصعوبات ما يلي:

أولاً: لا بد أن يأخذ في الاعتبار الأُصول العقائدية التي انبثقت عقيدة الفرقة الإمامية في الإمام المنتظر منها، وهل توافق تلك المعتقدات وتنسجم مع الأصل العقائدي الذي انطلق منه فكره ورأيه الجديد في ولاية الفقيه على افتراض أنه قد أتى بجديد، وباستصحاب هذا الافتراض فإنه يبدو أن ولاية الفقيه بديل لفكرة متطرفة تسود اعتقاد هذه الفرقة فيما يتعلق بمنصب الرئاسة العليا للدولة، ومن أهم معتقداتهم في هذا الصدد ما يدعونه من عصمة الأئمة في نظرهم والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يمكن لهذا الكاتب أن يدعي العصمة للفقيه أو لا يدعيها وهي قطب الرحى في أمر الولاية عندهم، ومن المعلوم أن لديهم العديد من المعضلات، وقد توقف النظر فيها على ظهور الإمام المعصوم المنتظر، وهل بإمكان الفقيه أن يحكم في

(١) المصدر السابق: ص٥٢ ـ ٥٣.

(٢) المصدر السابق: ص٥٠.

هذه الأُمور أم أنه أقل شأنًا من أن يتولى مثل هذه المهمة، لا سيما وهو يفتقد النص عليه في الوقت الذي يعتقدون أن الإمام لا بد أن يكون معينًا بالنص ويتصف بالعصمة كما في أصول مذهبهم.

ثانيًا: إذا كان ما ذكر يمثل صعوبة معينة فإن الصعوبة الأخرى تتمثل في مدى قبول الشيعة أنفسهم الأخذ بمبدأ ولاية الفقيه، ومدى اتفاقهم عليها وفي حالة عدم اتفاقهم فلا بد أن يمثل هذا الرأي بعدًا جديدًا يساهم في تصدع بنيانهم من الداخل، بحيث لا يزيدهم هذا الرأي في واقع الأمر إلاَّ تباعدًا بين صفوفهم واختلافًا في آرائهم، وقد ينتهي المطاف بهذا الرأي إلى اعتباره مذهبًا جديدًا يعتنقه فرقة جديدة خمينية تضاف إلى الفرق الأخرى داخل إطار الفرقة الإمامية وهو احتمال وارد.

ثالثًا: يضاف إلى ما تقدم عدم وضوح مهمة الفقيه في ولايته المقترحة، وهل له دور تشريعي يماثل دور الإمام المعصوم المنتظر، كما هو في اعتقادهم أم أن دوره يماثل دور أي فقيه آخر في أحد المذاهب الإسلامية المعتبرة، وإذا أخذنا في الاعتبار معتقد هذا الكاتب نفسه فمما لا شك فيه أن لولاية الفقيه منزلة خاصة لديه انطلاقًا من رأيه في الإمام حيث يقول: (ومن ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل)، والذي يقول مثل هذا القول من المستبعد أن يكون لديه الاستعداد التام لسلوك مسلك الاعتدال، وعلى هذا تكون ولاية الفقيه التي اقترحها سائرة في نفس المسار الطائفي المتصف بالغلو والشطحات وعدم الاعتدال، وإذا لم يكن مستعدًا في أن يعتبر الفقيه الحجة في نظره قابلاً فيما يصدر عنه للخطأ والصواب، وأن ما يصدر عنه يعرض على الكتاب والسنة، فما وافق ما جاء في الكتاب والسنة وما درج عليه صحابة رسول

الله وسلف الأُمة، وما تقتضيه قواعد الشريعة أخذ به وإلاَّ ترك، فإذا لم يكن بهذه المثابة كغيره من علماء المسلمين فلا أمل في أن يلتقي باجتهاده هذا مع ما عليه علماء المسلمين وأئمتهم؛ حينئذ ستبقى الإمامية كما كانت في عزلتها وشذوذها وشطحاتها وخيالها وخذلانها.

وممن ذهب هذا المذهب في القول بالنص فرقة الكيسانية من الشيعة، فقد اتفقت مع فرقة الإمامية في القول بالنص على الإمام في كل عصر كما أخذت بعقيدة غيبة الإمام وانتظاره، وخالفت الاثنى عشرية في شخص الغائب المنتظر حيث تزعم هذه الفرقة أن المنتظر هو محمد بن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنهما ـ ويزعمون بأنه حي يرزق بجبل رضوى يحرسه أسد عن يمينه ونمر عن شماله[(١)].

أما علماء الزيدية فقد نقل إجماعهم على القول بورود النص على ثلاثة من الأئمة فقط، وهم علي ـ رضي الله عنه ـ والحسن والحسين ـ رضي الله عنهم جميعًا ـ، ويرون أنه نص غير جلي لا يكفر ولا يفسق من أنكره إلاَّ عند الجارودية، فقد نقل عنها تفسيق من أنكر النص على الثلاثة المذكورين وقد نقل العلماء إجماع الزيدية على أنه لا نص على أحد بعد الحسين بن علي، وأن الإمامة تستحق بالدعوة والخروج مع استكمال الشرائط، ثم البيعة بعد ذلك على ما سبق بيانه، وتشابه دعوى الزيدية بالنص دعوى من ادعى النص على أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ وذلك من حيث اعتبار النص طريقًا من طرق انعقاد الإمامة.

---

(١) انظر: «أصول الدين» للبغدادي: ص٢٧٣، و«مقالات الإسلاميين» للأشعري: (١/ ٩٢ ـ ٩٤).

ومما يميل إلى القول بالنص على نحو قريب من قول الإمامية فرقة النظامية، فقد نقل الشهرستاني عن النظام ميله إلى الرفض ووقيعته في كبار الصحابة، وذكر عنه قوله: (لا إمامة إلاَّ بالنص والتعيين ظاهرًا مكشوفًا، وقد نص النبي ﷺ على عليّ ـ رضي الله عنه ـ في مواضع وإظهاره إظهارًا لم يشتبه على الجماعة إلاَّ أن عمر كتم ذلك)[1].

وذكر العضد الإيجي عن فرقة النظامية نظير ما ذكره الشهرستاني عن النّظام[2].

ويدعي بعض علماء الشيعة الاثنى عشرية أن أكثرية المعتزلة تتفق مع الشيعة في أن الإمام يجب أن يكون منصوصًا عليه من النبي ﷺ[3].

وممن يقول بالنَّص في تعيين الإمام فرقة الراوندية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقول الراوندية أنها بالنص على العباس)[4].

وقد نقل العلماء عن هذه الفرقة أنها تقول بتسلسل النص في بني العباس بن عبد المطلب في مقابل ما تدعيه فرق الشيعة الأخرى في ذرية علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ.

* **تنبيـــه:**

أول من ادعى النص في الإمامة هو عبد الله بن سبأ[5] ـ هكذا قيل ـ وقيل: إن أول من ادعى ذلك هو هشام بن الحكم، وابن الراوندي، وعيسى

---

(١) «الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ٥٧).

(٢) انظر: «المواقف في علم الكلام»: ص٤١٦.

(٣) انظر: كتاب «الإمامة» لمحمد آل ياسين: ص٢٠.

(٤) «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٤٧، وما بعدها).

(٥) انظر: «الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ١٧٤).

الوراق، وأبو حفص الحداد، وقد ذكرهم العلماء إجمالاً دون تحديد السابق منهم إلى هذه الدعوى[١].

*** توجيه القول بأن النَّص هو الطريق الشرعي لانعقاد الإمامة في كل عصر:**

تمهيد:

سيكون بحثنا بهذا الخصوص مقتصرًا على إيضاح الحجج والبراهين التي ساقها أصحاب القول بأن النص هو الطريق الشرعي لانعقاد الإمامة في كل عصر، وسيكون سياقنا لهذه الحجج والأدلة متجهًا إلى ما ساقه أصحاب هذا القول بوجه عام، حيث لا نرى من الضروري التعرض للحجج المتعلقة بوجهات نظر خاصة مثل التي يسوقها بعض الفرق؛ لتعزيز ما يقولون به من النص على شخص بعينه، سواء كان المنصوص عليه في نظرهم أنه هو الأول مثل ما تدعيه طائفة الشيعة في النص على الإمام، أو ما تدعيه طائفة الراوندية في النص على العباس أو ما تقول به أي طائفة بالنسبة لآخر المنصوص عليهم وتعيينه شخصيًا. إذا تقرر هذا فإن القائلين بطريق النص في انعقاد الإمامة في كل عصر قد أيدوا دعواهم هذه بمسلكين:

المسلك الأول: إبطال القول بالاختيار والعقد في تعيين الإمام.

المسلك الثاني: إثبات القول بالنص دون التعرض لإبطال الاختيار ثم العقد، وفيما يأتي إيضاح لهذين المسلكين:

---

(١) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٥٨، و«نظرية التكليف وآراء القاضي عبد الجبار الكلامية» لعبد الكريم عثمان: ص٥٣٣.

* **المسلك الأول:**

من المتقرر أن الأُمة منقسمة في تعيين الإمام إلى فئتين: الأولى: القائلون بأن طريق انعقاد الإمامة هو الاختيار والعقد فقط، والفئة الأخرى هم القائلون بأن الطريق هو النص فقط، ومن المعلوم أنه إذا أبطل أحد هذين الطريقين لم يبق إلاَّ الآخر بالاتفاق، وطريق الاختيار والعقد في تعيين الإمام باطل في نظر القائلين بالنص، فلا يبقى في ذلك إلاَّ طريق النص على الإمام في كل عصر، وبطلان الاختيار والعقد في نظر القائلين بالنص يستند إلى الأدلة الآتية:

١ ـ أن الناس ليس لهم حق الاختيار، بل الأمر في ذلك إلى الله سبحانه[(١)] قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[(٢)]. وقال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾[(٣)].

ووجه الدلالة من هاتين الآيتين كما يقول أحد علماء الشيعة الاثنى عشرية في عبارته التالية: (دلت هذه الآية بصريح اللفظ على أن اختيار أُمناء الشريعة ورعاة الدين ليس من الحقوق التي ترك الله مجال التصرف فيها للناس، وإنما ينحصر الاختيار في هذا الموضوع بالله تعالى وبه وحده)[(٤)]. ثم قال: (أما من رد بأن هذا الاختيار مختص

---

(١) انظر: الكرماني في «المصابيح»: ص١٠٧، و«نظرية الإمامة لدى الاثنى عشرية» د. أحمد صبحي: ص٨٠.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٣) سورة القصص، الآية: ٦٨.

(٤) انظر: كتاب «الإمامة» للشيخ محمد آل ياسين: ص٢١.

بمسألة النبوة، وأن الآية ناظرة إلى هذه المسألة دون غيرها فغير مقبول؛ إذ ليس في صدر الآية أو ذيلها ما يشعر ـ ولو من طرف خفي ـ بالاختصاص بالأنبياء، بل إن إطلاقها بما يحمل من صراحة ووضوح يأبى كل قيد وتأويل، وكيف لا والإمامة باعتبارها استمرارًا لمقام النبوة وإتمامًا للرسالة بحاجة إلى نفس الشروط الملحوظة في النبي من هذه الناحية)[1].

٢ ـ أنه لا يجوز أن يكون الرسول رسولاً بالاجتهاد والاختيار من الناس، فكذلك لا يجوز أن يكون الإمام إمامًا باجتهاد الناس واختيارهم؛ لأن الإمامة فرع النبوة[2].

اعتراض:

وقد اعترض على هذه الحجة من وجهين:

الأول: أن القياس السابق قياس باطل للفارق بين مهمة الرسالة المقيس عليها، ومهمة الإمامة التي هي فرع القياس، فالرسالة تقتضي أن يكون الرسول حجة فيما يبلغه عن ربِّه ولا بد من ثبوت صدقه فيما يدعيه، ولا يمكن القطع بثبوت صدقه إلا بالمعجزة التي تظهر على يديه بأمر الله سبحانه، ولهذا لم يصلح الاختيار طريقًا للرسالة، ووجب كون الرسول معينًا من الله سبحانه. أما الإمامة فلا تقتضي أن يكون الإمام حجة، حيث إن الإمامة قد شرعت لتنفيذ أحكام ثابتة ومعروفة أصلاً فلا يستلزم تنفيذها إلا توافر شروط معينة في الإمام والاختيار هو

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/١/١٠١، ٢٩٨)، و«غاية المرام» للآمدي: ص٣٧٦، و«الإمامة» لآل ياسين: ص٢٠.

الطريق الذي يصلح لمعرفة من توافرت فيه الشروط المشار إليها[١].

الثاني: أنه لا فرق بين مَن قاس الإمام على الرسول في وجوب النص، ومن قاس القاضي والأمير على الرسول أيضًا في وجوب النص، والقائلون بالنص إنما قالوا بقياس الإمام على الرسول دون قياس القاضي والأمير على الرسول، فالذي جعلهم يبطلون قياس القاضي والأمير على الرسول في وجوب النص يرد صحة قياس الإمام على الرسول في ذلك ولا فرق[٢].

٣ ـ أن القول بأن الاختيار طريق الإمامة أما على القول بأن الاختيار المقصود هو اختيار من يصح عليه الخطأ كبعض الأُمة، وهذا باطل؛ لأننا لا نأمن أن يجانبوا الصواب في اختيار الإمام، وأما على القول بأنه لا بد من اختيار من لا يصح عليه الخطأ كجميع الأُمة أو الرسول ﷺ والقول بأنه لا بد من اختيار جميع الأُمة للإمام باطل؛ لأن حصوله متعذر مع تعارض الرغبات والطبائع التي جبل الناس عليها، ولا يصح تعليق الإمامة التي بها صلاح الدين والدنيا على أمر متعذر، فلم يبق إذن إلاَّ القول بأنه لا بد من اختيار الرسول للإمام، وهذا هو النص الذي نقول به فهو المطلوب[٣].

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٩٨)، و«نظرية التكليف على آراء القاضي عبد الجبار الكلامية» لعبد الكريم عثمان: ص٥٤٠.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٢٩٨).

(٣) انظر: «المصابيح» للكرماني: ص١٠٧، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٩٧).

اعتراض:

لقد اعترض على الحجة السابقة بأن الاختيار لا يجب أن يكون من جميع الأُمة، بل يكفي اختيار البعض والذين يختصون بالاختيار إنما هم أهل الحل والعقد الذين يجب أن تتوافر فيهم شروط معينة تؤهلهم لحسن الاختيار، كما أن الشخص المطلوب اختياره غير خاف على الذين سيختارونه لما يشترط فيه من شرائط، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: (وهذا ـ أي: احتمال الخطأ من بعض الأُمة ـ بعيد؛ لأنا لا نجعل طريق كونه إمامًا الاختيار وحده، بل نجعله اختيار قوم لهم صفة مخصوصة لرجل قد اختص بشرائط وأوصاف . . . وقد بيَّنَّا بالدليل فيمن هذا حاله صحة كونه إمامًا، فإذا اختاروه وحاله هذه حكمنا بصواب فعلهم كما أن المكفر إذا اختار واحدة من الثلاث يحكم بصواب فعله، وكما أن الإمام إذا اختار للإمامة والقضاء من يصلح لها يحكم بصواب ذلك، وكذلك الأمير إذا ولى أميرًا غيره، وكذلك الحاكم، وكذلك القول في اختيار الشهود وتزكيتهم)[1].

٤ ـ أنه لا بد في الإمام من أن يكون عالمًا بجميع الأحكام لا يشذ عنه منها شيء، إذ لو كان على خلاف ذلك لكان في اختياره للإمامة تكليفٌ له بما لا يطيقه، وما لا سبيل له إليه وهو ممنوع، واختيار المجتهدين لا يؤدي إلى معرفة ذلك من حال من اختاروه للإمامة؛ لأن ذلك لا يعلمه إلاَّ من هو بدوره مستغرقٌ لعلوم الشريعة كلها، وأهل الاجتهاد والاختيار جميعهم ليسوا كذلك، فبطل القول بالاختيار في

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٢٩٧).

انعقاد الإمامة وتعين القول بالنص[١].

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بأنه لا يلزم اشتراط استغراق الإمام لعلوم الشريعة، بل إن ذلك ممنوع إذ يجوز أن يقوم الإمام بجميع ما فوض إليه على الوجه الشرعي، وإن لم يكن عالمًا بجميع الأحكام، فإن قالوا: كيف يكون ذلك والعمل لا يصح إلاَّ بالعلم؟ فالجواب: هو أن يستدل الإمام ويجتهد فيتوصل إلى حكم ما يستجد من النوازل التي يلزمه الحكم فيها وأن يرجع إلى العلماء ويستشيرهم، ثم يحكم بما ثبت عنده بالدليل الصحيح أو أن يكلف فريقًا من العلماء بالاجتهاد في النوازل المستجدة، ثم يأخذ بما يصدر عنهم من فتوى في ذلك، وقد ثبت عن الإمام علي ـ رضي الله عنه ـ أنه راجع غيره في مسائل شتى، وبهذا تبطل الحجة السابقة[٢].

٥ ـ أن شرط الإمام أن يكون واجب العصمة من الوقوع في الخطأ والزلل وأن يكون أفضل أهل زمانه من كل وجه، وهذا لا يمكن أن يعلم باجتهاد المجتهدين؛ لأنه لا يعلم ذلك من حال الإمام إلاَّ من يعلم سلامة طاعاته من البطلان، وكون ثوابه أكبر من ثواب غيره، والمجتهدون غير قادرين على علم ذلك، فبطل القول بالاختيار بالإمامة[٣].

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ١٠٣ ـ ١٠٤).

(٢) انظر: المصدر السابق: (٢٠/ ١/ ١٠٤ ـ ١٠٨).

(٣) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٣٨، و«معالم أصول الدين»: ص١٥٨، و«نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٩٥، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ١٠٣ ـ ١٠٩).

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بأن اشتراط العصمة في الأئمة باطل، وكل ما بني عليه فهو باطل، وإذن فإن إبطال طريق الاختيار بناء على ذلك يعتبر باطلاً أيضًا[١].

٦ ـ أنه إذا كان طريق الإمامة هو الاختيار، فإنه لا يخلو من أن يراعى فيمن يقع عليه الاختيار موافقة باطنه لظاهره في توافر شرائط الإمامة أو لا يراعى فيه سوى سلامة الظاهر فقط مما يخل بأهليته، فإذا كان الأول فإنه مما لا يتوصل إليه بالاجتهاد والاختيار، وإذا كان الثاني فإنه يجوز بناء على ذلك أن يقع الاختيار على فاسق أو كافر في الباطن، وإمامة الفاسق والكافر باطلة فتبين من ذلك عدم صحة طريق الاختيار في معرفة الإمام وتعيينه[٢].

اعتراض:

وقد اعترض على هذه الحجة بأنه لا يعتبر في الإمام إلا ما يعتبر في الأمير والقاضي والشاهد، فهؤلاء لا يعتبر فيهم إلاَّ سلامة الظاهر فقط ولا يجب القطع بسلامة باطنهم مما ذكروه من الفسق والكفر، مع أن عدم قطعنا بسلامة بواطن هؤلاء لا يعتبر تجويزًا لقضاء الكافر أو إمارته أو شهادته، ومتى تمسك مدعو النص بسلامة باطن الإمام فإنهم يقصدون وجوب عصمته، وادعاء العصمة في الأئمة ادعاء باطل، وهكذا كل ما بني عليه فهو باطل[٣].

---

(١) انظر: «معالم أصول الدين» للرازي: ص١٥٩.

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٣٠٠).

(٣) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٣٠٠).

٧ ـ من حق الإمام وجوب طاعته وعدم مخالفته، والاختيار لا يوصل إلى القطع بوجوب ذلك لمن يقع عليه الاختيار؛ إذ يجوز أن تكون طاعة من اختاروه غير واجبة؛ لعدم القطع بصواب اختيارهم[١].

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بأن طاعة الإمام لا تجب أصلاً باستقلال عن طاعة الله سبحانه، فطاعته إنما تجب إذا علم أن فيها طاعة الله وذلك بأن أوامر الإمام ونواهيه التي يطاع فيها موافقة للكتاب والسنة، ثم إن ما ذكروه في الإمام يلزم مثله عند الأخذ به في جانب القضاة والأُمراء ونحوهم، والمحتجون بالحجة السابقة لا يقولون بإيجابه فيها إلا بالنسبة للإمام فقط، ومادام أنه لا يلزم وجوب طاعة القضاة والأُمراء عندهم فإنه لا يلزم كذلك بالنسبة للإمام[٢].

٨ ـ إن اختيار الإمام من الجميع ممتنع بحكم العادة، وإذًا فإن المقصود بالاختيار إنما هو اختيار البعض فقط، واختيار البعض ليس حجة في كون الشخص المختار إمامًا إذ إنه ليس الأخذ برأي من اختاره أولى من الأخذ برأي من أبى اختياره[٣].

اعتراض:

اعترض على هذه الحجة بأن الإمامة لا تنعقد بالاختيار فقط سواء كان الاختيار صادرًا عن البعض فقط أو عن الجميع، وإنما تنعقد الإمامة بالبيعة التالية للاختيار على أن تكون بيعة أكثرية أهل الحل والعقد

---

(١) انظر: المصدر السابق: (٢٠/ ١/ ٣٠١).

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٣٠١).

(٣) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٣٠١).

لا أقليتهم، وعندما تصدر البيعة عن الأكثرية يجب على الأقلية الأخذ برأي الأكثرية لقرب الأكثرية من الصواب[١].

٩ ـ لو كان طريق الإمامة هو الاختيار والعقد لكان لمن يملك الاختيار والعقد أن يعزل الإمام مع سلامة حاله؛ إذ إن من يملك التولية يملك العزل، والقائلون بالاختيار يرفضون جواز العزل مع سلامة الحال فتبين بذلك بطلان قولهم بأن طريق الإمامة هو الاختيار والعقد[٢].

اعتراض:

اعترض على هذه الحجة بأن الطريق الذي ثبتت به مشروعية نصب الإمام بالاختيار والعقد، وهو الإجماع ثبت به أيضًا منع العزل بدون حدث، إذ لا يمتنع أصلاً فيما يثبت بالاختيار والعقد أن يختلف حكمه بخصوص الإزالة من حيث الجواز وعدمه وذلك كالولي في النكاح، فإنه يملك العقد ولكنه لا يملك فسخه كما هو معروف، فهكذا الإمام لا يملك أحد عزله مع سلامة الحال[٣].

١٠ ـ أنه لو جاز لفريق من الأُمة اختيار الإمام لإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام لجاز لهم أن يتولوا ذلك بأنفسهم؛ لأن من يملك تولية غيره للقيام بعمل من الأعمال فإنه يجوز له أن يقوم به من باب أولى، وإذا جاز لمن لهم اختيار الإمام مباشرة القيام بما ينصب الإمام لأجله جاز الاستغناء عنه وبطل وجوب نصبه، وهذا ما لا يقول به القائلون

---

(١) انظر: المصدر السابق: (٢٠/ ١/ ٣٠٥).

(٢) انظر: المصدر السابق: (٢٠/ ١/ ٣٠٥)، و«التمهيد» للباقلاني: ص١٧٩.

(٣) انظر: «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦)، و«التمهيد» للباقلاني: ص١٧٩.

بطريق الاختيار فاتضح بذلك بطلان طريق الاختيار والعقد في تولية الإمام[١].

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بأنه لا يلزم من أهلية أهل الاختيار والاجتهاد لاختيار الإمام أنهم يملكون ما يملكه الإمام بعد نصبه، ولهذه المسألة نظائر في الشريعة، ومن ذلك مثلاً أن ولي النكاح يملك تمليك الزوج ممن تحت ولايته ما لا يجوز أن يملكه منها، حيث يبيح له بعقد الزواج ما لا يباح له وما لا يستبيحه بالعقد، ومثل ذلك أيضًا أن المالك لأخته في الرضاعة إذا باعها من أجنبي عنها أباح له بعقد البيع ما لا يجوز له أن يستبيح هو منها، وكذلك الإمام نفسه يملك أن يسند إلى غيره ما لا يملكه كتقويم المتلفات والجروح ونحو ذلك مما يتطلب خبرة خاصة، فكذلك الحال فيمن يقومون بتولية الإمام ابتداء، ومثله أيضًا أن الشهود يوجبون على القاضي الحكم بشهادتهم في حين أنهم لا يملكون هم الحكم، وعلى هذا تبطل الحجة السابقة[٢].

ما تقدم من الحجج هي أهم ما ساقه القائلون بالنص في معرض إبطالهم للقول بانعقاد الإمامة بالاختيار ثم البيعة، وقد ساقوها لتأييد قولهم بأنه لا طريق لانعقاد الإمامة في كل عصر سوى النَّص، وقد اتضح أن هذه الحجج جميعها حجج عقلية تطرق إليها النقض والرد، وعورضت بما هو

---

(١) انظر: المصدر السابق للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦).

(٢) انظر: «التمهيد» للباقلاني: ص١٨٠، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ٣٠٧، ٣٠٨).

أقوى منها، وما ساقوه في هذا المسلك من حجج أخرى غير ما ذكرناه لا يبلغ في القوة مبلغ هذه الحجج مع ضعفها في حقيقة الأمر، ولهذا اكتفينا بهذا القدر من حججهم في هذا المسلك.

* **المسلك الثاني: إثبات القول بالنص دون التعرض لإبطال الاختيار ثم العقد:**

يحاول أن يثبت أصحاب هذا المذهب قولهم بالنَّص بحجج كثيرة وسنذكر فيما يأتي أهم تلك الحجج حسب اطلاعنا، وما حصل عليها من اعتراضات، وذلك عن النحو التالي:

١ ـ أن الإمامة إنما هي نيابة عن صاحب الشرع، وقد منعت الشريعة الإسلامية أن يقوم أحد مقام الآخر بغير إذنه، فلا بد لنيابة صاحب الشرع من أن يأذن في القيام بهذه النيابة، وصاحب الشرع هو رسول الله ﷺ فلا تثبت نيابة الإمامة عن الرسول ﷺ إلا بقول الرسول وإذنه، وقوله وإذنه في إثبات هذه النيابة هو النَّص الذي نعنيه في الإمامة فهو المطلوب[1].

اعتراض:

وقد اعترض على هذه الحجة بأن غاية ما فيها هو ألاَّ يقبل في نصب الإمام غير قول الشارع، وهذا ما نقول به ونوجبه إذ إن الشارع قد وضع شروطًا لمن يجوز نصبه إمامًا، وجعل شهادة الأُمة ممثلة بأهل الحل والعقد فيها طريقًا لمعرفة الشخص الذي تتوافر فيه هذه الشروط،

---

(١) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٣٨ ـ ٤٣٩، وانظر: «المواقف» للعضد الإيجي: ص٣٩٩، و«طوالع الأنظار» للأصفهاني: ص٤٧٢.

وسبيلاً إلى الكشف عنه وتمكينه من القيام بمهام الإمامة التي هي النيابة عن الرسول ﷺ فإذا تحرت الأُمة مَن تتوافر فيه الشروط المذكورة ثم مكنته بالبيعة من ممارسة مهام الإمامة فقد قامت حينئذ بنصب الإمام؛ تنفيذًا لأمر صاحب الشرع وإذنه، وهذا هو منتهى ما تدل عليه الحجة السابقة، أمَّا القول بورود النص الشرعي على إمام بعينه في كل وقت، فهذا قدر زائد عن مقتضى الدليل السابق، وهذا محل الخلاف فبطلت بذلك حجتهم على دعواهم المستنبطة من الدليل السابق ذكره[1].

٣ ـ إنه قد ثبت أن النبي ﷺ كان يستخلف على المدينة خليفة عنه حال حياته إذا غاب عنها في غزوة أو سفر، فهذا يقتضي ـ من باب أولى ـ أن يكون قد استخلف خليفة له نائبًا عنه بعد مماته؛ إذ إن موته أقوى وأبلغ في الغيبة من السفر والغيبة حال حياته[2].

اعتراض:

قد اعترض على هذه الحجة بأن أقصى ما تدل عليه أن رسول الله ﷺ قد فعل عند مماته ما كان يفعله حال حياته من الاستخلاف والاستنابة، وحيث ثبت أنه كان ينيب نوابًا كثيرين فيما غاب عنه من البلدان والأقاليم، فهذا يقتضي على رأي القائلين بالنص في حجتهم السابقة أن يكون الرسول ﷺ قد نص على إمام وخليفة في كل قطر وفي كل بلد

---

(١) انظر: «الأربعين» للرازي: ص٤٣٩، و«طوالع الأنوار» للبيضاوي: ص٤٧٢، و«مطالع الأنظار» للأصفهاني: ص٤٧٢، و«المواقف» للإيجي: ص٣٩٩.

(٢) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ١٨١)، و«الصواعق المحرقة» للهيتمي: ص٤٠، و«الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٤٤، و«المواقف» للإيجي: ص٤٠٤.

وإقليم، والقائلون بالنص لا يقولون بذلك ولكنه لازم من لوازم حجتهم للزوم النص على إمام واحد الذي يقولون به، وعلى هذا فقد تبين بذلك أن حجتهم السابقة تقتضي ما يتعارض مع دعواهم في النص فيبطل تمسكهم بهذه الحجة(١).

٤ ـ إن من شرط الإمام عصمته عن الخطأ والنقص والمعصية والظلم وأن يكون عالمًا بجميع الأحكام في الأُصول والفروع، وأن يكون مسلمًا عدلاً في باطنه وفي ظاهره، وهذا كله مما لا يعلمه إلاَّ الله سبحانه، أو الرسول ﷺ بطريق الوحي من الله سبحانه، ولهذا يتعين النَّص منه على الإمام الذي يكون على الصفة المذكورة(٢).

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بدفعها؛ لأنها تقوم على اشتراط العصمة في الإمامة، وهذا الاشتراط باطل كما تقدم ذكره، فكل ما بني عليه باطل أيضًا. فإن قالوا: إنه لا أحد سوى الله سبحانه ورسوله ﷺ يعلم مَن يتوافر فيه شرائط الإمامة التي لا خلاف فيها بين القائلين بالنص وغيرهم فيتعين إذن عدم انعقاد الإمامة لأحد من الناس بغير النص عليه ممن يعلم توافر شرائط الإمامة فيه، فالجواب: أن الإمامة عند غير القائلين بالنص ليست أصلاً من أصول الدين ليجب القطع بما يتعلق بها من أحكام كما هو قول القائلين بالنص، بل هي عندهم فرع من

---

(١) انظر: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»: (٢٠/ ١/ ١٨١).

(٢) انظر: «أصول الدين» للبغدادي: ص٢٨٠، و«الإمامة» لآل ياسين: ص٢٢ ـ ٢٣، و«المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١/ ١٠٣)، و«المواقف» للإيجي: ص٤٠٠، و«نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٩٥.

الفروع يجوز أن تقوم الأحكام المتعلقة بها على الظن الغالب، كما هو الحال بالنسبة لمسائل الفروع كافة، أي: أن الظن الغالب في توافر شروط الإمامة في شخص من الأشخاص يكفي عند غير القائلين بالنص لإسناد منصب الإمامة إليه وهذا ما يتمكن منه أهل الحل والعقد في الأُمة[1].

٥ ـ أن الرسول ﷺ لم يخرج من الدنيا إلاَّ بعد أن أكمل الدين وتم على يديه، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[2]. وهذا يقتضي تمام أمر الإمامة أيضًا، إذ هي من أهم أركان الدين ولا يتم أمر الإمامة إلاَّ بالنص على الإمام وتعيينه فتبين بذلك أن النص على الإمام هو الطريق الشرعي لإمامته[3].

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بدفعها؛ لأنها قائمة كسابقتها على أصل القائلين بالنص من أن الإمامة أصل من أصول الدين، وهذا ما لا يسلم به غيرهم، الذين يرون أنها من الفروع ويرون أن الدين قد تم فيما يتعلق بنصب الإمام بما وضعه الشارع من شرائط للإمام، وأن يكون اختياره لأهل الاجتهاد والحل والعقد في الأُمة إذا غلب على ظنهم توافر الشرائط المذكورة فيه، ثم إن قولهم بأن تمام أمر الإمامة من تمام

---

(١) انظر: «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٩٦.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٣) انظر: «الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٤٤، و«الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ١٦٢)، و«غاية المرام» للآمدي: ص٣٧٥، و«الإمامة» لآل ياسين: ص٢٢، و«طوالع الأنوار» للبيضاوي: ص٤٧٨، و«مطالع الأنظار» للأصفهاني: ص٤٧٢.

الدين، وإنما قالوا ذلك باعتبار ما يترتب عليها من جلب المصالح ودرء المفاسد، ويقال لهم: إنه لما كان في علم الله سبحانه وتعالى أن تفويض اختيار الإمام إلى أهل الاجتهاد في الأُمة أبلغ في رعاية المصالح ودرء المفاسد من النص على إمام بعينه، فقد فوض الشارع اختيار الإمام إلى أهل الاجتهاد ولم ينص على أحد بعينه، ومما يؤيد ذلك أن الفتن قد انتشرت في عهد علي بن أبي طالب[1] ـ رضي الله عنه ـ وهو من ترى طائفة الشيعة أن إمامته ثابتة بالنَّص في حين أن الأُمور كانت مستقرة في عهد من سبقه ممن لم يكن النَّص هو طريق إمامتهم[2].

٦ ـ أنه بعدم النص على الإمام تقوم الحجة على الله كما هو الحال عند عدم إرسال الرسل؛ إذ يجوز للعباد حينئذ أن يقولوا: لو أن الشارع قد نص على إمام يدلنا على الحق ويجنبنا الباطل ويبلغنا الدين كما أن لهم القول عند عدم إرسال الرسول، لو أرسل إلينا الله رسولاً يرشدنا إلى الطاعة ويجنبنا المعصية ويبلغنا الدين، فتبين بهذا أن النص على الإمام متعين كتعين إرسال الرسل الذي لا يكون إلا بالنص والتعيين من الله سبحانه[3].

---

(١) انظر: «منهاج السنة» لابن تيمية: (١/ ١٤٣).

(٢) انظر: «مطالع الأنوار» للبيضاوي: ص٤٧٨، و«الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٦٠.

(٣) انظر: «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٨٦، و«الإمامة» لآل ياسين: ص٢٠، وانظر: «المصابيح» للكرماني: ص١٠٥.

اعتراض:

لقد اعترض على هذه الحجة بدفعها؛ لأنها قائمة على أن نصب الإمام وتعيينه داخل في أصل تمكين العباد من القيام بتكاليف الشريعة، وهذا يتحقق بإرسال الرسل، ولا يتوقف على نصب الأئمة؛ إذ الغرض من نصب الإمام هو تنفيذ أحكام الشرع فقط، وكونه منفذًا وليس مشرعًا أمر مسلّم به، وقد أقر به بعض علمائهم المعاصرين إذ يقول: (ماذا يعني تعيين الخليفة؟ هل يعني مجرد بيان الأحكام؟ بيان الأحكام وحده لا يحتاج إلى خليفة، فالحاجة إلى الخليفة إنما هي من أجل تنفيذ القوانين). وقال أيضًا: (الخليفة ليس مبلغ قوانين أو مشرعًا، إنما الخليفة يراد للتنفيذ)[1].

وهذا الكلام نص في نقض حجة سلفه السابقة.

٧ ـ إن إحسان الظن بالرسول ﷺ يقتضي القول بأنه لم يذهب ويترك الناس فوضى دون معرفة الإمام، مع اهتمامه ببيان ما قل شأنه من الأُمور كبيان التيمم والاستنجاء والمسح على الخفين ونحو ذلك مما تعتبر معرفته أقل أهمية من معرفة الإمام، ولكن لا يجوز الاهتمام في الأقل شأنًا، وإهمال ما يفوقه في الأهمية فهذا يقتضي أن الرسول ﷺ قد نص على الإمام من بعده[2].

اعتراض:

وقد اعترض على هذه الحجة بأن ما يقتضيه إحسان الظن بالرسول ﷺ

---

(١) «الحكومة الإسلامية» للخميني: ص١٩.

(٢) انظر: «المواقف» للإيجي: ص٤٠٤، و«الأربعين في أصول الدين» للرازي: ص٤٤٤، و«نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٨٥.

هو القول بأن الرسول ﷺ قد بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأُمة، ولما لم ينص على الإمام من بعده، دل ذلك على أنه لم يؤمر به من قبل الله، وقد ترك ﷺ الأُمة عند وفاته على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلاَّ هالك، وأن تركه ذلك كان بتوجيه من الله سبحانه وتعالى، حيث اقتضت إرادته سبحانه إسناد هذا الأمر إلى الأُمة ليتولى عليه من ترضاه وتختاره، ولا شك أن الله أعلم بمصالح عباده وما تحمد عقباه بالنسبة لهم في أمر دينهم وأمر دنياهم، وعلى هذا تعتبر حجتهم ساقطة[١].

* **القول المختار:**

أولاً: بالنسبة لأبي بكر ـ رضي الله عنه ـ الذي يترجح لدينا كما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية أن رسول الله قد أرشد الأُمة إلى أن أبا بكر أحق بالخلافة، وقد حصل هذا الإرشاد بأقواله وأفعاله، وأخبر بخلافته كما علمها من عند الله وكان قد عزم على أن يكتب كتابًا لأبي بكر، ولكنه ترك ذلك اكتفاءً بما علمه من أن المسلمين سيجتمعون عليه خليفة لرسول الله ﷺ لما له من المزايا التي لا يجادل أحد فيها، ولهذا قال عمر بن الخطاب في خطبته التي خطبها بمحضر من المهاجرين والأنصار: (وليس فيكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر)[٢]، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والتحقيق في خلافة أبي بكر وهو الذي يدل عليه كلام أحمد أنها انعقدت

---

(١) انظر: «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٤٩٣.

(٢) ذكره البخاري، وهو جزء من خطبة طويلة لعمر بن الخطاب «فتح الباري»: (١٢/ ١٢٩ - ١٣٥) في المحاربين، وأحمد في «المسند»: (١/ ٥٥ ـ ٥٦)، و«المنهاج»: (١/ ١٤٠).

باختيار الصحابة ومبايعتهم له، وأن النبي ﷺ أخبر بوقوعها على سبيل الحمد لها والرضا بها، وأنه أمر بطاعته وتفويض الأمر إليه، وأنه دل الأُمة وأرشدهم إلى بيعته، فهذه الأوجه الثلاثة ـ الخبر، والأمر، والإرشاد ثابتة عن النبي ﷺ فالأول كقوله: «رأيتني كأني على قليب أنزع منها فأتى ابن أبي قحافة فنزع ذنوبًا أو ذنوبين»[(١)] الحديث، وكقوله: «كأن ميزانًا دلي من السماء إلى الأرض فوزنت بالأُمة فرجحت ثم وزن عمر»[(٢)] الحديث. وكقوله: «ادعي إليَّ أباك وأخاك حتى أكتب لأبي بكر كتابًا لا يختلف عليه الناس من بعدي»[(٣)]، ثم قال: «يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»[(٤)].

فهذه أخبار منه بأن الله والمؤمنين لا يعقدونها إلاَّ لأبي بكر الذي هم بالنص عليه» إلى أن قال: (وأما الأمر كقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[(٥)]، وقوله للمرأة التي سألته إن لم أجدك قال: «فأتي أبا بكر»، وقوله لأصحاب الصدقات: «إذا لم تجدوني أعطوها لأبي بكر»[(٦)] ونحو ذلك.

---

(١) «مشكاة المصابيح»: (٣/ ٢٢٦، حديث رقم٦٠٣١) باب: مناقب عمر بن الخطاب.

(٢) رواه أبو داود: رقم٤٦٣٤ في السنة، باب: الخلفاء، والترمذي: رقم٢٢٨٨ في الرؤيا.

(٣) «البخاري»: (١٣/ ١٧٧) في الأحكام، باب: الاستخلاف، وأخرجه مسلم: رقم٢٣٨٧ في فضائل الصحابة، باب: من فضائل أبي بكر.

(٤) رواه أبو داود: رقم٤٦٦٠، ٤٦٦١ في السنة، باب: استخلاف أبي بكر.

(٥) رواه الترمذي: رقم٣٨٠٤ في المناقب، باب: مناقب عمار بن ياسر، و«المسند»: (٥/ ٣٨٥، ٣٩٩).

(٦) «البخاري»: (١٣/ ١٨٠) في الأحكام، باب: الاستخلاف، ومسلم: رقم٢٣٨٦ في باب: من فضائل أبي بكر، والترمذي: رقم٣٦٧٧ في المناقب، باب: من فضائل أبي بكر.

والثالث تقديمه له في الصلاة وقوله: «سدوا كل خوخة في المسجد إلا خوخة أبي بكر»[١] وغير ذلك من خصائصه ومزاياه)[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية أيضًا: (فخلافة أبي بكر الصديق دلت النصوص الصحيحة على صحتها وثبوتها، ورضى الله ورسوله ﷺ بها، وأن الله أمر بها وقدرها وأن المؤمنين يختارونها، وكان هذا أبلغ من مجرد العهد، وقد اختاروه من غير عهد)[٣]، ولقد فهم الصحابة أن رسول الله ﷺ لم ينص على أحد، ولذلك حصلت المحاورة في سقيفة بني ساعدة ولو كان هناك نص لما أمكن أن يحصل شيء من ذلك، ويدل على ذلك قول عمر ـ رضي الله عنه ـ عندما طلبوا منه أن يستخلف بعدما جرح: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني، ـ يعني: أبا بكر ـ وإن أترككم فقد ترككم من هو خير مني رسول الله ﷺ)[٤]. ويدل على ذلك أيضًا أن العباس أخذ بيد علي ـ رضي الله عنهما ـ في مرض رسول الله الذي توفي فيه قائلاً له: اذهب بنا إلى رسول الله ﷺ فلنسأله فيمن هذا الأمر) إلخ القصة[٥].

ومما تقدم يتبين أن رسول الله ﷺ لم ينص على خلافة أبي بكر نصًا جليًا ولا خفيًا، فلم يصدر من رسول الله ﷺ ـ عهد إلى أبي بكر رضي الله

---

(١) رواه «البخاري»: (٧/ ١٠، ١١) في فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب: قول النبي ﷺ: «سدوا الأبواب إلاَّ باب أبي بكر»، ومسلم: رقم٢٣٨٢ في فضائل أبي بكر، والترمذي: رقم٣٦٦١ في باب: مناقب أبي بكر.

(٢) «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٤٧ ـ ٤٩، وما بعدها).

(٣) انظر: «منهاج السنة»: (١/ ١٣٩، وما بعدها).

(٤) «صحيح مسلم بشرح النووي»: (١٢/ ٢٠٤، ٢٠٥).

(٥) «البخاري»: (١١/ ٤٩) في الاستئذان، باب: المعانقة، وباب مرض النبي ﷺ ووفاته، «فتح الباري»: (١١/ ٤٩ ـ ٥٢).

عنه ـ وإنما أخبر بوقوعها على سبيل الحمد لها والرضا بها، وأرشد الأُمة ودلهم عليها دون إلزام لهم بها، وقد اختاره المسلمون وبايعوه برضاهم واختيارهم وقبولهم.

ثانيًا: وبالنسبة لغيره فقد تبين أن قول الإمامية أنها ثبتت بالنص الجلي على عليّ، وقول الزيدية الجارودية أنها بالنص الخفي، وقول الراوندية أنها بالنص على العباس، فهذه أقوال ظاهرة الفساد عند أهل العلم والدين، وإنما يدين بها إما جاهل، وإما ظالم، وكثير ممن يدين بها يتصف بالزندقة كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ [(١)].

* **توجيه القول المختار**:

ومما يؤيد بطلان دعوى النص على الإمام ما يلي:

١ ـ قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (قد علم أن الشيعة مختلفون اختلافًا كثيرًا في مسائل الإمامة)[(٢)]، ولا شك أن اضطرابهم وعدم اتفاقهم دليل واضح على عدم يقينهم فيما يدعونه، سواء اختلافهم في النص من حيث هو، هل هو جلي أو خفي، ومنازعة الفرق الأخرى لهم واختلافهم معهم في المنصوص عليه ابتداء، وكذلك اختلافهم فيمن ينتهي إليه النص وهو المنتظر حسب اعتقادهم.

فمن أين يعلم صحة بعض هذه الأقوال دون الآخر، وكل منهم يدعي أن ما يقوله إنما أخذه عن المعصومين، وليس للشيعة أسانيد بالرجال المعروفين، مثل أسانيد أهل السنة حتى يمكن النظر في إسنادها وعدالة الرجال حيث إنها منقولات منقطعة عن طائفة عرف فيها كثرة

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٣٥/ ٤٧، وما بعدها).

(٢) «المنهاج»: (٢/ ١١٦).

الكذب وكثرة التناقض في النقل، فهل يثق عاقل بذلك؟.

وقال شيخ الإسلام أيضًا: (والمقصود هنا أن أقوال الرافضة معارضة فإن دعواهم النص على عليّ كدعوى أولئك النص على العباس، وكلا القولين مما يعلم فساده بالاضطرار ولم يقل أحد من أهل العلم شيئًا من هذين القولين، وإنما ابتدعهما أهل الكذب[١].

٢ ـ أنه قد انقضى عصر الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ولم تظهر بينهم بدعة القول بالنَّص لا من قبل من ادعى له بالنص وهو علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ ولا من قبل غيره، وذلك مع قيام الدواعي لظهوره لو كان موجودًا. قال علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ: (أيها الناس إن رسول الله ﷺ لم يعهد إلينا في هذا الأمر شيئًا نأخذ به حتى رأينا من الرأي أن نستخلف أبا بكر)[٢]. فقد نفى ـ رضي الله عنه ـ النص نفيًا قاطعًا، وقد ثبت مثل ذلك عن عائشة ـ رضي الله عنها[٣] ـ.

ورُوي عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال حينما طلبوا منه أن يستخلف عندما ضربه ابن ملجم: (ما أستخلف ولكن إن يرد الله بهذه الأُمة خيرًا يجمعهم على خيرهم، كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم)[٤]. وفي رواية للحاكم أنه قال: (ما استخلف رسول الله ﷺ فأستخلف، ولكن إن يرد الله بالناس خيرًا، يجمعهم بعدي على خيرهم كما جمعهم بعد

---

(١) «منهاج السّنة»: (٢/ ١١٦)، و«منهاج السنة» أيضًا: (١/ ١٣٧).

(٢) «المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى: ص١٩٧ و«البداية والنهاية»: (٥/ ٢٠٥).

(٣) انظر: «صحيح البخاري»: (٣/ ٦٧)، وانظر: «جامع الأصول»: (٤/ ٨٤)، و«البداية والنهاية»: (٥/ ٢٥١).

(٤) رواه ابن بطة ـ ذكره أبو يعلى في كتابه «المعتمد في أصول الدين»: ص١٩٩ ـ ٢٠٠.

نبيهم على خيرهم)[١].

٣ ـ أن النص على جزئيات الأحكام لا يجب بل ولا يمكن، والإمامة حكم من الأحكام فإن النص على كل من يتولى على المسلمين ولاية ما إلى قيام الساعة غير ممكن ولا واقع، والنص على معين دون معين لا يحصل به النص على كل معين، بل يكون نصًا على بعض المعينين، وحينئذ فإذا قيل يمكن النص على إمام ويفوض إليه النص على من يستخلفه الإمام، وعلى من يتخذه وزيرًا، والنص على ذلك أبلغ في المقصود، فيقال الإمام المنصوص على عينه أهو معصوم فيمن يوليه أو ليس بمعصوم فإن كان معصومًا لزم أن يكون نوابه كلهم معصومين، وهذا كله باطل بالضرورة وإن لم يكن كذلك أمكن أن يستخلف غير معصوم فلا يحصل المقصود في سائر الأزمنة بوجود المعصوم، فإن قيل هو معصوم فيمن يستخلفه بعده دون من يستخلفه في حياته قيل الحاجة داعية إلى العصمة في كليهما وعلمه بالحاضر أعظم من علمه بالمستقبل، فكيف يكون معصومًا فيما يأتي، وليس معصومًا في الحاضر[٢].

وعلى هذا فدعوى النص لم تثبت عن النبي لأحد بعينه، وقد تبين مما تقدم بطلان دعوى النص وفساد القول بذلك، وهذا مما يعلم بالاضطرار كما صرح بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية[٣] رَحِمَهُ اللَّهُ.

وبالله التوفيق.

---

(١) نقله عن الحاكم السيوطي في «تاريخ الخلفاء»: ص٩، وابن كثير في «البداية والنهاية»: (٥/ ٢٥١).

(٢) «منهاج السنة»: (٣/ ٢٦٧).

(٣) «منهاج السنة»: (٢/ ١١٦)، و(١/ ١٣٧).



الباب الثالث

المبادئ الإدارية في الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية

الفصل الأول : الوظيفة العامة والموظف العام .

الفصل الثاني : اختيار الأصلح في الولاية عند ابن تيمية

الفصل الثالث : التعيين في الوظيفة العامّة .

الفصل الرابع : مبدأ المشاورة في الإدارة الإسلامية .

الفصل الخامس : مبدأ الضبط الإداري والضبط القضائي .

الفصل السادس : مبدأ جلب المنافع ودفع المضار في الإدارة الإسلاميّة .

الفصل السابع : الصفات المعتبرة في المسئول في الإدارة الإسلاميّة من خلال فكر ابن تيمية .

الفصل الثامن : سعة أفق الإدارة الإسلاميّة .

الفصل التاسع : ....



الباب الثالث
المبادئ الإدارية في الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية

* تمهيد: عن الإدارة الإسلامية بصفة عامة:

مما لا شك فيه أن المستقبل ليس إلا مجرد امتداد للماضي، وأن الشجرة لا يمكن أن تمتد في الهواء إلاَّ بقدر ما تضرب جذورها في باطن الأرض، وأن الأفكار والنظريات الاجتماعية شأنها شأن الحيوان والنبات لا يمكن أن تعيش إلا في بيئة مواتية، وأن ما يصلح لمجتمع قد لا يصلح بالضرورة لمجتمع آخر(١).

ومع إيماننا الكامل بالحاجة الملحة في العالم الإسلامي لإحداث تغيير شامل في نظمه وأوضاعه الاجتماعية وقيمه الأخلاقية، إلاَّ أننا نرى أن يتم هذا التغيير في ضوء ماضينا المشرق البعيد، وبعد معرفتنا بدقة وشمول لأمراض المجتمع الإسلامي الاجتماعية التي انتهت به إلى هذا الحاضر(٢).

ومما لاشك فيه أيضًا أن أُمتنا الإسلامية قد حملت إلى البشرية جمعاء رسالة الهدى والإيمان، وفي يقيننا أن في التنصل عن مفاهيم الإسلام

---

(١) انظر: «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة»، دراسة مقارنة للدكتور سليمان الطماوي: ص٦.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص٧.

وروحه ومنطلقاته وإدارته الحكمية وقواعده يكمن الدمار[(١)].

يقول الأستاذان "لوثر جيوليك" و"جيمس يولوك": (إن الثقافة الإسلامية من أصلح الأُسس للحكم الناجح في العصر الحديث)[(٢)].

ويقول الدكتور سليمان الطماوي في هذا المعنى: (وفي مجال نظم الحكم والإدارة نجد أن تراثنا العربي أغنى تراث عرفته البشرية في هذا المجال؛ لأنه حصيلة أربعة عشر قرنًا من الزمان، وأن كثيرًا من النظم السياسية والإدارية والفلسفات الاجتماعية التي يعتز بها أبناء العصر الحاضر ليست إلاَّ مجرد صياغات جديدة لأصول نادى بها آباؤنا وأجدادنا منذ قرون عدة، وشغلتنا عنها عصور التخلف التي فرضها علينا الاستعمار)[(٣)].

ومن المتيقن أن الإدارة الإسلامية تعنى بالأهداف والوسائل الموصلة إلى تلك الأهداف. أما الأهداف فقد تقررت في أحكام الإسلام وقواعده فهي إدارة اتباع، وليس إدارة ابتداع، والإدارة الإسلامية في مجال الوسائل تعني بالتطبيق العملي، فالتطبيق لا يقل أهمية عن رسم الأهداف الكبرى وتخطيطها وقد نجحت الإدارة الإسلامية حينما جعلت حسن التطبيق في مستوى روعة الأهداف.

وإذا كانت الإدارة السليمة تقوم على مبدأ الشرعية لدى جميع الأُمم وهو أن يلتزم المسئول بقواعد النظام أيًا كان مصدرها ويكون بطبيعة الحال تحت مراقبة الجماعة، بحيث يكون بوسعها أن ترده إلى جانب الصواب إذا

---

(١) انظر: المصدر السابق: ص٧.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص١٣.

(٣) سليمان الطماوي في كتابه «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة»: ص١٤.

عنّ له أن يخرج عن هذه القواعد وإذا كانت القواعد المنظمة للجماعات العصرية اليوم من صنع الناس وفقًا لما تمليه عليهم عقولهم ومصالحهم، فإن القواعد العامة التي تحكم الإدارة في المجتمع الإسلامي هي من عند الله، ومن هنا فإن طاعة الناس لها لا تجيء من مجرد الخوف من سلطان الدولة ولكن في المقام الأول من خشية الله.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن الإدارة العامة الإسلامية؛ مبنية على وحدة النظام في الشريعة الإسلامية ذلك أن الشريعة الإسلامية لا تقول على التمييز القائم في النظم الحالية بين القانون العام والقانون الخاص ولا في التقسيمات الفرعية التي تميز في القانون العام بين القانون العام الداخلي والقانون العام الخارجي، أو بين القانون الدستوري والقانون الإداري، والتي تميز في نطاق القانون الخاص بين القانون المدني والقانون التجاري وغير ذلك من التوزيعات المختلفة للقوانين لجميع المعاملات التي تنشأ بين الأفراد وبينهم وبين الإدارة وبين الدولة وغيرها، فجميعها تحكمها قواعد عامة تستمد أُصولها من مصدر واحد هو النظام الأعلى (الشريعة الإسلامية)[1] ويراعى في هذا المقام الاعتبارات الآتية:

أ ـ أن الدولة الإسلامية وليدة الشريعة (النظام) على عكس غيرها من الدول التي تحدد نفسها بنفسها، فتسن لنفسها ما تشاء من النظم بمعنى أن تلك الدول تقوم أولاً، ثم تسن النظم ويترتب على ذلك أن تستثني الدولة لنفسها ما تشاء من الاستثناءات، وتطبق على الأفراد ما استثنت نفسها منه فتقع في الازدواجية والبلبلة الفكرية والفساد الإداري. أما الدولة الإسلامية

---

(١) انظر: «النظام الإداري الإسلامي» للدكتور أحمد عثمان عياد، مذكرات لم تطبع: ص١٢.

فهي وليدة الشريعة (النظام) فلا تستطيع أن تستثني لنفسها ما تشاء ولا تستقل بنظام تصفه هي بنفسها فلا خروج على قواعد الشريعة ولا إضافة عليها، وهذا هو أحد الأسرار التي رسخت قواعد الاستقرار والطمأنينة وجعلت الإدارة الإسلامية في مركز ممتاز متقدمة على ما سواها.

ب ـ أن الشريعة الإسلامية خطاب للحاكم والمحكوم على حد سواء وهذا المبدأ قد أعطى الإدارة الإسلامية ميزة خاصة حيث أصبح الراعي والرعية أمام أحكام الشريعة في وضع متساو، فالحرام حرام على الجميع، والحلال حلال للجميع، وهكذا في بقية الأحكام، ولا فارق بينهم إلاَّ في درجة المسئولية ولا تفاضل بينهم إلاَّ في التقوى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1].

جـ ـ إن الفرد في الإدارة الإسلامية يقوم بأعمال ذات ولاية عامة، إذ هو مكلف شرعًا بإقامة المصالح العامة ورعايتها، فله حق إقامة المساجد والمدارس والمستشفيات والطرق والجسور وتطهير الأنهار، فرعاية مصالح المسلمين من فروض الكفاية فهو يشارك الدولة، ومن شأن هذه المشاركة تدعيم وحدة الأُمة وتماسك صفوفها، ففي الإدارة الإسلامية تسود النظامية ووحدة الخطاب والتضامن.

ومادام أن الإدارة الإسلامية، كما أسلفنا مبنية على وحدة النظام في الشريعة الإسلامية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هذه الوحدة في نظام الشريعة الإسلامية تماثل الوحدة الموجودة في النظم الوضعية لدى الشعوب ذات النظام القضائي الموحد، مثل الشعوب الأنجلو سكسونية كبريطانيا والولايات المتحدة، ويلحق بهما بعض دول الكمنويلث؟!

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

وللإجابة على هذا التساؤل يمكن القول بأن تلك الأُمم قد وحدت نظمها على مبدأ المغالاة في الحرية الفردية، فالحرية الفردية عندهم مطلقة من كل قيد ولا يقيدها إلاَّ تشريع يضعونه في شكل قانون، فالسلطة معزولة عن التدخل في حريات الأفراد إلاَّ بقانون، أما وحدة النظام في الشريعة الإسلامية فمصدره سيادة النظامية وكون الدولة وليدة شريعة، وخطاب الشريعة موجه للحاكم والمحكوم، فالجميع مكلفون لتحقيق الهدف الأسمى وهو تحقيق المقاصد الشرعية في جلب المصالح ودرء المفاسد وضمان الحفاظ على الضروريات الخمس: الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وعلى هذا فالمشروعية في الإدارة الإسلامية تغاير تمامًا المشروعية في الإدارة المرتكزة على النظم الوضعية، ذلك أن الدول التي تحكمها النظم الوضعية تركز الإدارة لديهم على سيادة القانون، ومعنى هذا أن تخضع القاعدة الأدنى للقاعدة الأعلى، وأن يكون القرار الفردي تطبيقًا لقاعدة عامة موضوعة سلفًا.

وبالنسبة للمشروعية في الإدارة الإسلامية نجد منطلقها أن الحاكم والمحكوم يخضعون جميعًا لشريعة كاملة ومتكاملة، ويمارس الجميع مسئولياتهم على اختلاف درجاتهم وفقًا لقواعد عليا محكمة لا يخرجون عنها ولا يحيدون، فقد أقام الإسلام نظامه السياسي والإداري على أساس خضوع الحاكم والمحكوم لأحكام الشريعة الإسلامية، وكل الوسائل التي تحقق ذلك.

والمشروعية في الإدارة الإسلامية تعني من وجه آخر التضامن فيما بين الراعي والرعية في تنفيذ ما أمر الله به، ومنع ما نهى الله عنه، وهذا هو المبدأ الأعلى والمقصد الأسمى الذي يتوج الإدارة الإسلامية ﴿ وَٱعْتَصِمُوا

﴿بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾[1]، ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾[2].

وإذا نظرنا إلى عناصر المشروعية في الإدارة الإسلامية نجدها تقوم على النظامية والتقيد بالمقاصد الشرعية، والثبات والتدرج وتضامن القاعدة. ومعنى النظامية أن الفرد حال التحاقه بالإسلام تترتب عليه التكاليف من صلاة وزكاة في مواعيد محددة وحج إلى غير ذلك، ويتمتع بالمزايا المترتبة على إسلامه من عصمة الدم والمال والعقل والنسل والدين ويستحق نصيبه فيما يؤول إلى المسلمين من أموال الفيء والغنيمة إلى غير ذلك.

والتقيد بالمقاصد الشرعية يعني جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا يتحقق بإعمال النص والنصوص تكون في القرآن وفي السُّنَّة، ويلحق بهما الإجماع والقياس بالضوابط المعروفة، وذلك كإلحاق أحكام لم ينص عليها الشارع بأحكام أخرى نص عليها لاتحاد العلة بينهما، فهو بمثابة تطبيق غير مباشر للنص، كذلك تتحقق المقاصد الشرعية بالحفاظ على الضروريات، وهي الأُمور التي إذا انعدمت أو اختلت، اختلت الحياة كليًا، وتحقيق الحاجيات وهي الأُمور التي يؤدي اختلالها إلى المشقة والحرج، وكذلك تحقيق التحسينيات وهي الأُمور التي تؤدي إلى تحسين الحياة ورفاهيتها[3].

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

(٣) انظر: «الموافقات» للشاطبي: (٢/٨، وما بعدها)، ولمزيد من الإيضاح يمكن الرجوع إلى ص١٤، ١٥، ١٦ من مجلة البحوث الإسلامية، العدد الحادي عشر، ذو القعدة ـ ذو الحجة ١٤٠٤/ ١٤٠٥هـ، محرم ـ صفر ١٤٠٥هـ الرياض. =

ونتيجة لفكرة النظامية، والتقيد بالمقاصد الشرعية فإن الإدارة الإسلامية تكون ثابتة ومستقرة، وهذا الثبات الإداري المستمد من ثبات قواعد الشريعة يؤدي بطبيعة الحال إلى الاستقرار الاجتماعي، وتوفير أسباب الازدهار والتقدم وهذا الاستقرار والثبات لا يعني الجمود، وعدم القابلية للتطور فأفضل نظام مرن متطور ما كان مستمدًا من قواعد ذات صفة شمول للمصالح وجلب لها، وبعد عن المفاسد ودرء لها[١].

ولقد تأثرت الإدارة الإسلامية في ثباتها واستقرارها وتدرجها بالثبات والتدرج الموجودين في الشريعة الإسلامية وهو ثبات وتدرج فريد من نوعه، ففي الدرجة الأولى القرآن الكريم يليه السنة المطهرة؛ إذ السنة تفسر القرآن وتبينه وتدل عليه ويليهما الإجماع ويأتي بعد ذلك القياس كما أسلفنا، فالقرآن والسُّنَّة هما الميثاق الأعلى ونصوصهما تسود كل التشريعات في الإدارة الإسلامية، وإذا ألف المؤلفون فتأليفهم إما متون، وإما حواش وشروح، فالمتون بمثابة نظم والشروح والحواشي لوائح تفصيلية لتلك النظم، وأحكام الولاة والقضاة قرارات.

ويقابل هذا في الإدارة الحديثة والمستندة على النظم الوضعية ـ الدستور ويليه النظم ثم اللوائح، ثم القرارات حسب التدرج المعروف، ولقد تبين باستقراء التاريخ أن الإدارة الإسلامية متى أحسن تطبيق قواعدها ونظرياتها أمكن تكوين قاعدة شعبية متماسكة ومتضامنة، وذلك نتيجة لوحدة الفكر ووحدة الوسائل، ويكون هذا التضامن وهذا التماسك في صورته الإيجابية متمثلاً في استعمال الحقوق والحريات في سبيل تحقيق

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص٥٤.

المقاصد الشرعية، فكل المسلمين متوجهون بأموالهم وأنفسهم لتحقيق تلك المقاصد، وذلك بإحقاق الحق وإبطال الباطل، كما أنهم متعاونون ومتضامنون، ببذل النصح والمشورة والتعاون على البر والتقوى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعل المعارضة في حقيقتها نقدًا ذاتيًا يستهدف التقويم والإرشاد بعيدًا عن المنابذة والضغائن والأحقاد، كما أن هذا التضامن في صورته السلبية يسقط الإثم عن من لم يعمل في فروض الكفاية بحيث إذا قام بها البعض سقط الإثم عن الباقين؛ ذلك لأن فرض الكفاية لا يجب على شخص بعينه بل على القادرين على وجه الكفاية، وذلك مثل الإمامة والقضاء والحرف الهامة والطب والدفاع عن المظلومين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(١) . . . إلخ.

وإذا نظرنا من وجه آخر إلى الانضباط في الإدارة الإسلامية وجدنا الإدارة الإسلامية تركز على حفظ الأمن الخارجي، والأمن الداخلي، وفض المنازعات وجباية الزكاة، وحفظ الأموال العامة في بيت المال والحسبة، وإقامة الدواوين والوزارات وتولية الولاة مع الأخذ في الاعتبار الترخيص المسبق والتفتيش، فالإدارة الإسلامية تلزم بالتأكد عن أهلية الطبيب والمفتي، وتبيح الحجر على من لم يكن أهلاً لذلك، وتقر قيام المحتسبين في التفتيش على الأسواق وتعينهم على ذلك.

أما الانضباط في الإدارة الحديثة المستندة إلى النظم الوضعية، فهي تعني بانتظام المرافق العامة بصفة عامة كما تعني بصفة خاصة بصيانة النظام العام في الدولة بعناصره الثلاثة:

١ ـ الأمن العام. ٢ ـ الصحة العامة. ٣ ـ السكينة العامة.

---

(١) «الموافقات»: (١/ ١٧٦ ـ ١٧٩).

وعلى هذا فالانضباط في الإدارة الإسلامية أوسع مجالاً؛ إذ هو في حقيقته يستهدف تحقيق المقاصد الشرعية، وهذا يعني في الدرجة الأولى المحافظة على الدين والنفس والنسل والعقل والمال، كما أسلفنا، وذلك في درجاتها الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، وسبب ذلك أن الإدارة المستندة إلى النظم الوضعية لا تقبل تقييد الحرية الشخصية إلاَّ في أضيق الحدود برفع النظر عن ما ينجم عن ذلك من مفاسد إدارية، وفي الإدارة الإسلامية الأصل المحافظة على المقاصد الشرعية والسعي في جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا أحد الأسباب الرئيسة في تفوق الإدارة الإسلامية على ما عداها في الانضباط وتوفير أسباب الأمن والاستقرار.

ولمزيد من الإيضاح لمنطلقات ومبادئ الإدارة الإسلامية فسنورد في الفصول التالية نماذج عن أهم تلك المبادئ والمنطلقات وسنقتصر في بحثنا في هذا الباب على المبادئ التي كان لابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ رأيٌ فيها باعتبارها تمثل جانبًا من فكر ابن تيمية الإداري، وقد نورد بعض التفاصيل الأخرى التي نرى أن في إيرادها مزيد إيضاح لما استهدفه ورمي إليه، وما دمنا بصدد إيضاح فكر ابن تيمية من الجانب الإداري، فلا بدّ قبل أن نختتم هذا التمهيد أن نذكر أمرين لهما أهميتهما عند ابن تيمية:

الأمر الأول: أن ابن تيمية يدخل في دائرة الدين والتقرب إلى الله كافة الأنشطة الإنسانية، ومنها أعمال المسلمين في مجالات الإدارة والاجتماع والاقتصاد ويدخل هذا في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[1]. فمفهوم الدين والقربة لا تقتصر عنده على أفعال الصلاة

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

والصيام والزكاة والحج وغيرها من أنواع العبادات، بل يدخل فيها الإمارة أو الرئاسة حيث يقول: (فالواجب اتخاذ الإمارة دينًا وقربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات)[(١)]. وعموم الولايات فرع عن الإمامة العظمى.

الأمر الثاني: استبعاد ما يفهمه البعض من الآية أن العبادة التي وردت بها على سبيل الإجبار والقصر، فقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن اللام في قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ إن كانت للصيرورة في عاقبة الأمر فما صار ذلك ـ أي: ليس الناس عابدين طائعين ـ وإن كانت للفرض لزم ألاَّ يتخلفوا عن عبادته ـ عزَّ وجلَّ ـ، وليس الأمر كذلك فقد نفى رَحِمَهُ اللَّهُ أن تكون هذه اللام لام العاقبة والصيرورة؛ لأن لام العاقبة إنما تجيء في حق من لا يكون عالمًا بعواقب الأُمور ومصائرها فيفعل الفعل الذي له عاقبة لا يعلمها، كآل فرعون مثلاً في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[(٢)]، وأما من يكون عالمًا بعواقب الأفعال ومصائرها فلا يتصور منه أن يفعل فعلاً له عاقبة لا يعلم عاقبته، ويوضح ابن تيمية أن اللام في الآية هي اللام المعروفة بلام (كي) وهي لام التعليل التي إذا حذفت انتصب المصدر المجرور بها على المفعول له، وتسمى العلة الغائية وهي متقدمة في العلم والإرادة متأخرة في الوجود، وهذه العلة هي المراد المطلوب المقصود من الفعل، ويفسر الإرادة في كتاب الله بنوعين:

أحدهما: إرادة كونية قدرية مستلزمة لوقوع المراد.

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص١٦٩.

(٢) سورة القصص، الآية: ٨.

والثانية: إرادة دينية شرعية وهي محبة المراد ورضاه به، ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاؤهم بالحسنى، وهي إرادة لا تستلزم وقوع المراد فعبودية الإنسان إذن طوعًا واختيارًا.

وعلى هذا فرأي شيخ الإسلام أن الحكمة الناشئة من الأمر تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

أحدها: أن تكون الحكمة في نفس الفعل، وإن لم يؤمر به كما في الصدق والعدل، ونحوهما من المصالح الحاصلة لمن فعل ذلك وإن لم يؤمر به، والله يأمر بالصلاح وينهى عن الفساد[1]، فإنه سبحانه يأمر بالعدل وينهى عن الظلم، ولهذا لاحظ ابن تيمية أن الله تعالى ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة[2].

النوع الثاني: أن ما أمر الله به ونهى عنه صار متصفًا بحسن اكتسبه من الأمر وقبح اكتسبه من النهي، كالخمر التي كانت لم تحرم ثم حرمت فصارت خبيثة، وكالصلاة إلى الصخرة التي كانت حسنة فلما نهى عنها صارت بضد ذلك، فإن ما أمر به يحبه ويرضاه، وما نهى عنه يبغضه ويسخطه.

النوع الثالث: أن تكون الحكمة ناشئة من نفس الأمر وليس في الفعل البتة مصلحة، لكن المقصود ابتلاء العبد هل يطيع أو يعصي، فإذا اعتقد الوجوب وعزم على الفعل حصل المقصود بالأمر، فينسخ حينئذ كما حصل للخليل في قصة الذبح[3]. وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (١٧/ ٢٠١).

(٢) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ١٤٦).

(٣) انظر: «جواب أهل العلم والإيمان»: ص١٩٩ ـ ٢٠١ ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت.
وانظر: «مجموع الفتاوى»: (١٧/ ٢٠٠ ـ ٢٠٣). =

﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ متعلق بالإرادة الدينية الشرعية وقد يقع مرادها وقد لا يقع، والمعنى أن الغاية التي نحب لهم ونرضى لهم، والتي أمروا بفعلها هي العبادة فهو العمل الذي خلق العباد له، أي: هو الذي يحصل به كمالهم وصلاحهم الذي به يكونون مرضيين محبوبين، فمن لم تحصل منه هذه الغاية كان غير متصف بما يحبه الله ويرضاه[١].

وعلى هذا فإن ابن تيمية يقرر حرية الإنسان ومسئوليته عن أعماله وتشمل شئون الحكم والإدارة، فإن الإمارات والولايات من الأعمال التي يتقرب بها إلى الله تعالى[٢]. وتتحقق العبودية إذا خضع الإنسان في عقيدته ونظامه الإداري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأخلاقي لقواعد الشريعة ومنطلقاتها، ذلك أن جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا[٣].

والإدارة الإسلامية عند ابن تيمية تعني بأصلين مهمين:

الأول: هو الاعتصام بحبل الله وهو من أعظم أصول، الإسلام ومما عظمت به وصية الله سبحانه وعظمت به وصية النبي ﷺ[٤].

الثاني: أن السنة المحفوظة عن النبي ﷺ فيها من السعة والخير ما يزول به الحرج، وإنما وقعت الشبهة لإشكال بعض ذلك على الناس[٥].

---

(١) «مجموعة الرسائل الكبرى»: (٢/ ٧٨).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص١٦٩.

(٣) «الحسبة»: ص١٤.

(٤) انظر: «مجموع الفتاوى»: (١٩/ ٨٣ ـ ٨٦).

(٥) انظر: «رسالة خلاف الأمة في العبادات ومذهب أهل السنة والجماعة»: ص١١٤، ١٢٣، ١٢٩، وانظر: «مجموع الفتاوى»: (١٩/ ٥ ـ ٨). =

ونخلص من كل ما تقدم إلى أن الإدارة عند ابن تيمية إدارة شرعية تمثل أحكام الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس أهم منطلقاتها، وقواعدها ونظرياتها.

وكما قلت فيما سبق بأنني سأقتصر على أهم المبادئ الإدارية التي كان لابن تيمية رأي فيها باعتبار ذلك هو موضوع الرسالة وسأتقيد به، وعلى هذا سأذكر في الفصول والمباحث التالية ما اطلعت عليه ـ وماأراه مهمًّا من تلك المبادئ، وسأبدأ بما يتعلق بالوظيفة وبالموظف، وبالتولية من مباحث ثم أتبعها برأي ابن تيمية باختيار الأصلح في الولاية . . . إلخ ما سأورده من المبادئ والقواعد والمنطلقات الإدارية ذات الأهمية من وجهة نظري.

• • •



الفصل الأول
عن الوظيفة العامة والموظف العام

وفيه مدخل عن الوظيفة والموظف بوجه عام وثلاثة عشر مبحثًا.

* المدخل:

مما لا شك فيه أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين الموظف العام، والوظيفة العامة فقد ازدادت أهمية الموظف ازديادًا ملحوظًا بعد أن تنوعت حاجات المجتمع وتعقدت أساليب الأعمال، وحصل التداخل في الاختصاصات والتشابك والترابط في المصالح العامة لا سيما في عصرنا الحاضر حيث تجاوزت الدولة وظيفتها التقليدية، وأصبحت تباشر مختلف النشاطات الاقتصادية والاجتماعية، وتهدف من وراء ذلك إلى القيام بإشباع حاجات المجتمع وتهيئة الرفاهية له، وتنمية موارده وضمان تقدمه وازدهاره.

ولا تقل الوظيفة أهمية عن الموظف؛ إذ هي في الحقيقة إحدى ركائز البنية الأساسية التي يبنى عليها التنظيم الإداري في سائر وجوهه السياسية والاجتماعية في قديم الزمان وحديثه، فلها ارتباط وثيق بمفهوم الدولة فهي تجسد مظهر السلطة العامة في المجتمع.

ومما لا شك فيه أيضًا أن مفهوم الوظيفة العامة يختلف باختلاف مفهوم الدولة وأنشطتها، تمشيًا مع اختلاف العناصر المكونة لنشاط الدولة، وعلى هذا فمفهوم الوظيفة العامة في النظام الإسلامي يتأثر بأهداف ومنطلقات

نظام الحكم الإسلامي حيث يرتكز ذلك النظام على مبدأ المشروعية والتقيد بأحكام الشريعة مما يشكل نقطة اختلاف واضحة بين منطلقات النظام الإسلامي، ومنطلقات النظم الوضعية التي تبتعد بمحاورها عن إطار الدين بمفهومه الإسلامي الشامل لشئون الإنسان عقيدة وعملاً، ولشئون الحياة وشئون الآخرة على حد سواء، وكلما أمكن توفير قدر أكبر من الكفاية والفاعلية المترتبة على حسن الاختيار من بين الأفراد لشغل الوظيفة العامة، كلما كانت استطاعة المجتمع لتحقيق أهدافه وغاياته أضمن وأكمل وأتم.

* * *

* المبحث الأول: عن الولاية العامة في الإدارة الإسلامية (الوظيفة العامة):

تعريف الولاية:

لقد عرف الفقهاء (الولاية) بأنها صلاحية أو استحقاق شرعي أسبغه الشارع على كل مكلف من أفراد المسلمين، وهم يرون أن هذا الاستحقاق أو تلك الصلاحية نابعة من تكليف الشارع للمسلمين بإقامة أحكام الدين بما تتضمنه من تدبير المصالح العامة وراجعة إليه[١].

ثم إن هذا الاستحقاق وتلك الصلاحية بهذا الاعتبار منوطة بوصفي الإسلام والتكليف، والولاية من فروض الكفاية يلزم كل فرد من أفراد المسلمين أن يقوم بها وفقًا لما يقتضيه موضوع الولاية نفسه، وطبقًا لقواعد أحكام الشريعة، وذلك بالنسبة لمن تتوافر لديه القدرة على القيام بواجباتها وتحمل أعبائها، وقد عبر بعض الفقهاء عن معنى الولاية بقوله بأنها: (القدرة الشرعية على التصرف النافذ الصحيح) وهذه القدرة تثبت إذا توافرت في المولى شروط الولاية[٢].

والولاية تنقسم إلى قسمين حسبما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية[٣].

القسم الأول: الولايات الكبرى وهي ولاية الحرب الكبرى، مثل ولاية السلطنة.

---

(١) انظر: كتاب «الوجيز» للغزالي: ص٢٣٧، و«الرسالة» للإمام الشافعي: ص١٩٧، و«القواعد» لابن رجب: ص١٦٦.

(٢) انظر: «شرح الهداية» للخوارزمي: (٣/ ٦٨).

(٣) انظر: «الحسبة»: ص٢١.

القسم الثاني: الولايات الصغرى، مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم أو ولاية المال وهي ولاية الدواوين المالية، وولاية الحسبة.

وفي موضع آخر يمثل لأنواع الولايات فيقول: (الولايات . . . مثل إمرة المؤمنين وما دونها من ملك ووزارة، وديوانيه، سواء كانت كتابة خطاب أو كتاب حساب لمستخرج أو مصروف في أرزاق المقاتلة أو غيرهم، ومثل إمارة حرب وقضاء وحسبة)(١).

وتنقسم باعتبار آخر إلى ولاية ذاتية، وهي التي تثبت للشخص باعتبار ذاته ولا يستمدها من الغير، وتكون لازمة لا تقبل الإسقاط ولا التنازل عنها، وذلك كولاية الأب والجد على الغير، وولاية مكتسبة وهي التي تثبت للشخص لمعنى فيه ويستفيدها من الغير، وتقبل الإسقاط والتنازل، وذلك كولاية الوصي أو القاضي على اختلاف بين الفقهاء في ولاية الوصي، وفي هذا المعنى يقول ابن عابدين الحنفي في التكملة: (قال في «البحر» ثم اعلم أنه وقع في «الهداية» هنا أن الوصية خلافة كالوراثة وهو مشكل) وانتهى إلى القول: (بأن الفرق بينهما هو أن تصرف الوصي خلافة والوكيل نيابة ـ أي: عن الموكل فالموكل أثبت له ولاية التصرف في ملكه لا بطريق الإستخلاف لبقاء ولاية الموكل . . .)(٢).

وتنقسم أيضًا إلى ولاية عامة كولاية الإمام والسلطان والقاضي وغيرهم من أرباب الوظائف العامة، حيث تثبت لكل واحد منهم ولاية عامة على كل من يقوم به المعنى المقتضي لامتداد ولاية الغير، وإلى ولاية خاصة كولاية

---

(١) انظر: «الحسبة»: ص٤٥، ٤٦.

(٢) «قرة عيون الأخبار لتكملة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار»: (١/ ٤١، ٤٢).

الأب والوصي والقيم ومتولي الوقف وغير ذلك. وتنقسم أيضًا إلى ولاية على النفس كولاية على الطفل في سن الحضانة وولاية على المال[١].

والذي يعنينا هنا هي الولاية العامة بمفهومها الشامل لعموم الولايات القاصرة والمتعدية، وحيث إن من قامت به صفة هذه الولاية فله ولاية عامة على جميع من يتولى أمرهم ويملك التصرف في تدبير شئونهم بسبب تفويض صادر عن ذي اختصاص على سبيل التولية والتقليد ليشرف على تسيير الشئون العامة وتدبيرها وذلك من منطلق (الاستحقاق والصلاحية الشرعية للتصرف)[٢]. أما ما يخص الإمامة العظمى والتي سببها بيعة الأُمة، فقد سبق الكلام عليها ولا داعي لإعادته في هذا المبحث.

ومعلوم أن الولاية العامة إنما هي في الحقيقة مكنة شرعية لمباشرة نشاط معين أو تصرف عام لتحقيق جانب من جوانب التكليف العام أو الوفاء بأحد المقاصد الشرعية، وهذا لا يتم إلاَّ بتوافر قدر من السلطة العامة حسب اصطلاح علماء الإدارة المسلمين المعبر عنه بالمكنة أو السلطان الموصلة إلى نفاذ الأمر وتمامه[٣].

وقد استخدم علماء السياسة والإدارة المسلمين اصطلاح (الولاية العامة) ملاحظين ما فيها من معنى الرعاية والاهتمام والتوجيه، فصاحب الولاية (راع ووال) في نفس الوقت.

---

(١) انظر في كل ما تقدم في التقسيمات: كتاب «ديوان المظالم» للدكتور حمدي عبد المنعم: ص٣٤، ٣٥، و«شرح الأشباه والنظائر» للحمدي: (١/ ١٩١)، وكتاب «الولاية على النفس في الشريعة الإسلامية»، و«القانون» للدكتور جمعه صالح: ص٣٠، ٣٢.

(٢) انظر: «الإدارة في صدر الإسلام» للدكتور عبد المنعم خميس: ص١٥٧.

(٣) انظر: «تأسيس النظر» للدبوس: ص١٨.

وفي هذا المعنى يقول رسول الله ﷺ: «. . . ألا وكلكم راع وكل مسئول عن رعيته . . . إلخ الحديث»[١]. والراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما اؤتمن عليه والقيام بمصالحه[٢]، ولا يختلف مفهوم الولاية العامة عن مفهوم الوظيفة العامة؛ لأن كلًّا من الولاية والوظيفة ينطبق على سلطة الحكم بمعنى الاستحقاق الشرعي للتصرف وفق القواعد والضوابط والحدود الهادفة إلى تحقيق المصلحة العامة في نطاق ما يكيفه النظام، وتشمل الولاية كما تقدم جميع الولايات ومراتب الحكم في الإمامة العظمى إلى أصغر الولايات والوظائف العامة، كما تسمى في عصرنا الحاضر[٣]، إلاَّ أنَّ الميزة المهمة للولاية في مفهوم الإدارة الإسلامية وهي الرعاية والتوجيه لا تنفك عنها وتلازمها لتوثق العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بين الراعي والرعية انطلاقًا من روح الإسلام وتعاليمه السامية، وتحتفظ الولاية أيضًا بمدلولاتها الدينية وقيمها الأخلاقية، فليست مجردة لجوانبها الفنية والمهنية فقط كما هو الحال في الوظيفة بمفهوم الإدارة الحديثة، وهذا لا يمنع من اتفاق الولاية والوظيفة في الجوانب الفنية والمهنية والإجرائية حيث يشتركان في كثير من الوسائل والأهداف إلا أنهما من وجه آخر يختلفان في أُمور يفرضها متعلق كل منهما، حيث متعلق الإدارة الإسلامية النظام الإسلامي منهجًا وخصائص ومعايير ومنطلقات، ومتعلق الإدارة الحديثة النظم الوضعية منهجًا وخصائص ومعايير ومنطلقات.

---

(١) «صحيح البخاري بشرح الكرماني»: (٢٣/ ١٩٤)، و«سنن أبي داود مع حاشية عون المعبود»: (٣/ ٩١)، و«صحيح مسلم»: (٦/ ٨) كتاب الإمارة، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

(٢) انظر: ما نقله المنذري عن العلقمي في «حاشية عون المعبود»: (٣/ ٩١).

(٣) انظر: «السياسة الشرعية» لابن تيمية: ص١٦، ١٧.

* المبحث الثاني: وجود الوظيفة وتطورها في الدولة الإسلامية:

لقد وجدت الوظيفة متزامنة مع بداية المجتمع الإنساني وتعدد حاجاته مما استلزم بالضرورة وجود سلطة عامة تتولى تدبير شئونه وسياسة أُموره، واستلزم ذلك وجود حاكم ووجود أعوان له؛ ليتمكن من القيام بأعباء تلك الولايات والوظائف، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: "الإنسان مدني بالطبع" فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أُمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأُمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد، فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة آمر وناه)[١]. وهذا ما عناه ابن خلدون بقوله: (إن الاجتماع الإنساني ضروري فالإنسان مدني بطبعه، فإذًا هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلاَّ لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار الأرض واستخلافه إياهم وهذا معنى العمران، ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم العدوانية من العدوان والظلم، فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة؛ حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان)[٢]. وقيل: إن أول وظيفة استحدثت بجانب رئيس الدولة هي وظيفة الجابي، وقيل: هي وظيفة الوزير، ثم توالت بعد ذلك عملية إنشاء مختلف الوظائف حسب الحاجة، وما تقتضيه

---

(١) «الحسبة»: ص١٥ ـ ١٦.

(٢) «مقدمة ابن خلدون»: ص٤٠.

الظروف الاجتماعية والتطور السياسي إلى أن تكامل إنشاء الجهاز الإداري باعتباره تجسيدًا لسلطة الدولة(١).

ولقد كان من سنن الله في خلقه أن أوقع التفاوت بين الناس حتى يخدم بعضهم بعضًا، ضرورة استمرار النوع وعمارة الكون، ولولا هذا التفاوت لامتنع الناس عن خدمة بعضهم بعضًا وعندها يهلك الجميع، فيخرب الكون وتفسد طاقاته(٢)، ولقد كان الوضع في جزيرة العرب هو النظام القبلي كما وصفنا فيما سبق(٣)، وبعد ظهور الإسلام حصل تغير جذري شامل في التصور والاعتقاد، وتغيرت تبعًا لذلك علاقات الناس بعضهم ببعض بعد أن بدأ تطبيق مبادئ الإسلام، والسير على هداه، وتم قيام كيان سياسي نشط من مميزاته الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سبق(٤)، وقامت تلك الدولة على قواعد ثابتة جمعت بين سياسة الدين وسياسة الدنيا، فقام ذلك الكيان باعتباره دينًا ودولة، وقد اختار النبي ﷺ للولايات والعمالات رجالاً أكفاء من بين صحابته ـ رضوان الله عليهم ـ وكان الوالي في عهد النبوة هو الحاكم والقاضي وسار على ذلك خليفته أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ، وبعد أن اتسعت رقعة الدولة وتعاظم شأنها في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب حدث تغير في بناء الوظائف من حيث الاختصاص والترتيب والمسميات، ففي عهده ـ رضي الله عنه ـ تم فصل وظيفة القضاء

---

(١) انظر: «نظرية الكفاية في الوظيفة العامة» للدكتور حمدي أمين عبد الهادي: ص٩٧ ط. دار الفكر العربي القاهرة سنة ١٩٦٦م.

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» للرازي: (٢٧/ ٢٠)، وكتاب «عمر بن عبد العزيز واليًا وفقيهًا» للدكتور أحمد عبد العزيز عرابي: ص١٥.

(٣) انظر: ص ٤٤ من هذه الرسالة.

(٤) انظر: ص ٤٨ من هذه الرسالة.

عن الولاية العامة، وعهد لكل واحدة منهما إلى من يقوم بها، وحصل نفس الشيء لبعض وظائف الإدارة العامة مثل بيت المال، والجيش، وعمال الزكوات . . . إلخ[١]. ومع تقدم الفتوحات تكون في كل مصر من الأمصار جهاز إداري متكامل مرتبط مباشرة بوالي المصر وخاضع بالتالي للخليفة، وقد تكونت السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية من مجموع الأجهزة الإدارية بدءًا بمقر الخلافة وانتهاء بالأمصار البعيدة، ومُرورًا بالبلدان والمدن المختلفة في قلب دولة الإسلام وفي شمالها وجنوبها وشرقها وغربها، وعلى هذا فمنذ صدر الإسلام عرفت الوظيفة العامة، وقامت برسالتها في الخدمة العامة، وقامت بإشباع حاجات المواطنين في أمورهم الدينية والدنيوية، وقد وضعت الدواوين، ووضعت حدود الولايات مكانًا وزمانًا، وأصبح للخليفة ممثلون في الولايات من الولاة والأُمراء والقضاة حسب الأحوال، وقد أشار إلى هذا شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول: (فيجب عليه ـ أي ولي الأمر ـ البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأُمراء الذين هم نواب ذي السلطان . . . إلخ)[٢] وقد ظهر أثر ذلك في تعاظم شأن الوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية، ولفتت بتعاظمها أنظار الباحثين والعلماء المتخصصين فظهر اهتمام وتوجه لبحث شئون الوظيفة العامة، وبرزت مؤلفات تعالج شئون السياسة والإدارة الإسلامية، ومن بين من كتب في ذلك من السابقين شيخ الإسلام ابن تيمية وخاصة في كتابيه «السياسة الشرعية» و«منهاج السنة»، وإمام الحرمين الجويني في «غياث الأُمم»، والماوردي في «الأحكام السلطانية»، والقاضي

---

(١) انظر: كتاب «القضاء في الإسلام» للشيخ محمد بن عرنوس.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص١٢.

أبو يعلى الفراء في «الأحكام السلطانية»، والجاحظ في كتابه «التاج في أخلاق الملوك»، وابن المقفع في كتابه «الأدب الصغير»، وابن أبي الربيع في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك»، والغزالي في «كتابه التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، وغيرهم[١].

وقد نجحت الدولة الإسلامية في إدارة ممالكها الواسعة وقيام أجهزتها بواجباتها المتشعبة، وأدارت دفة الحكم بمهارة على مدى قرون متطاولة وتمكنت من إقامة العدل، وتوفير الأمن، وتنظيم الجيوش، كما تمكنت بكفاءة من أن تحمي الوطن الإسلامي من أعدائه، وظهرت قدرتها الفائقة من خلال اتساع رقعة الفتوحات الإسلامية مما يعطي دليلاً واضحًا على أن الوظيفة في الإدارة الإسلامية كانت ذات كفاية ممتازة، ولولا ذلك أيضًا لما تمكنت من الصمود في وجه نكسات تاريخية مفجعة، ما كان لها أن تصمد في وجهها، وقد تمكنت في كل مرة أن تستعيد نشاطها مما يقيم البرهان على أن الإدارة الإسلامية تمتلك القدرة والمرونة في آن واحد[٢]. ومما زاد الوظيفة الإسلامية قوة ومناعة أنها قد تؤدى تطوعًا في أوضاع معينة من قبل المحتسبين امتثالاً لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه ميزة هامة من مزايا الإدارة الإسلامية[٣].

---

(١) كابن طباطبا في كتابه «الفخر في الآداب السلطانية»، وكابن الأزرق في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك»، وكالكتاني في كتابه «التراتيب الإدارية» وغيرهم.

(٢) انظر: كتاب «الكتاب والوزراء» للجهشياري: ص/ز ـ ح من المقدمة، (طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م).

(٣) انظر: «المشروعية في النظام الإسلامي» للدكتور مصطفى كمال وصفي: ص٧٤، ٧٥.

* المبحث الثالث: طبيعة الرابطة بين الموظف والدولة في الإدارة الإسلامية:

مما يؤخذ بعين الاعتبار في هذا المقام أن ازدواجية القانون بتقسيمه إلى قانون خاص وقانون عام، بمعنى أنه يوجد قانون يحكم علاقات الأفراد وآخر يحكم علاقات الوظيفة وامتيازاتها ... إلخ هذه الازدواجية لا يعترف بها الفقه الإسلامي، ولا تأخذ بها الإدارة الإسلامية؛ لأن الأصول التي تحكم الأُمور واحدة في النظام الإسلامي، وهي تستهدف تحقيق الحق وإقامة العدل وتطبيق الشريعة، مع الأخذ في الاعتبار المشروعية الإسلامية، ولم تعط الوظيفة امتيازًا بالشكل الذي أخذت به الإدارة الحديثة المستندة إلى النظم الوضعية، بحيث أصبح الموظف العام والسلطة الإدارية وكأنها غير خاضعة للقانون لميزة الحصانة التي تتمتع بها (القرارات الإدارية) التي جعلتها وبإرادتها المنفردة تؤثر في كثير من نتائج العقود والالتزامات[١].

وفي نظر الإدارة الإسلامية أن علاقة الموظف بالدولة تعتبر نوعًا من الإجارة أو الوكالة، فالموظف العام في نظر الإدارة الإسلامية وكيل مأجور على سبيل التفويض؛ لينوب عمن ولاه في القيام بأعباء الوظيفة بمقتضى عقد ولايته الصادر ممن يملك حق التصرف، وهي جائزة كما تجوز الإجارة[٢].

---

(١) انظر: كتاب «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص٢٣٥.

(٢) انظر: «المغني» لابن قدامة الحنبلي: (٥/ ٦٣، ٦٧)، و«بدائع الصنائع» للكاساني: (٥/ ١٥٥٤)، وانظر: «شرح كنز الدقائق» للزيلعي: (٤/ ٢٥٤)، و«شرح الأشباه والنظائر»: (١/ ١٢٦).

وهذه الوكالة ذات صفة عموم ولها طبيعة خاصة، وهي تشبه المركز القانوني العام، ذلك أن الموظف العام لا ينعزل تلقائيًا بوفاة من ولاه بل ولاياته مستمرة، وأحكامه نافذة ما لم يقرر ولي الأمر الجديد أو الوالي عزله[1].

وهو من هذا الوجه يخالف الوكيل في الأُمور الخاصة الذي ينصرف أمره إلى الورثة بعد وفاة من وكله، وحتى في حالة العزل فإن الموظف يبقى في مزاولة عمله حتى يصل خلفه، ما لم ينص في قرار العزل على غير ذلك، صيانة لحقوق الناس[2]. وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: (والمال قد انتقل بموت الموكل إلى ورثته، فلا يجوز في مالهم حكم من لم يولوه، وليس كذلك "الإمام"؛ لأن المسلمين لا بد لهم ممن يقوم بأمرهم)[3]. وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن ولاة الأموال: (فإنما هم أُمناء ونواب ووكلاء)[4] فالموظف العام في نظر ابن تيمية وكيل ونائب مؤتمن، وعلى هذا فالعلاقة بين الموظف والدولة علاقة يحكمها التعاقد في نظر الإدارة الإسلامية، لكنه تعاقد له طبيعة خاصة يجمع بين خصائص الوكالة والإجارة، وقد أشار إلى ذلك الماوردي في مجال تحديد طبيعة الولاية العامة، حيث ذكر بأنها: (من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة)[5] لأن صفة التعاقد في العلاقة الوظيفية في الإدارة

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٢٨.

(٢) انظر: «حاشية رد المحتار» لابن عابدين: (١/ ٥٠).

(٣) «المحلى» لابن حزم: (٨/ ٢٤٦، ٢٤٧).

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٣٦.

(٥) «الأحكام السلطانية»: ص١٤.

الإسلامية لا تحول دون الدولة، ودون حقها في التصرف بإرادتها المنفردة متى اقتضت ذلك ضرورة معينة أو مصلحة عامة راجحة أو درء مفسدة أو كان ذلك التصرف أمرًا يقتضيه حسن السياسة وانتظام أمر الإدارة.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الفقه والقضاء الغربي تابعا أبحاثهما ودراساتهما للوظيفة العامة، ونشطا في ذلك في أعقاب النهضة الأوربية في الوقت الذي انحسر فيه الاتجاه والبحث لدى علماء المسلمين في الفقه السياسي والإداري، وقد كان من أسباب هذا الانحسار تفكك الدولة الإسلامية وتحللها وتقهقر تقدمها وانفلات السلطة الزمنية من ضوابط تطبيق أحكام الشريعة في الجوانب الإدارية والسياسية في غالب الأقطار الإسلامية، ولقد كان من الممكن لو استمر النشاط الفكري للأُمة الإسلامية وسارت البحوث والدراسات على ما كانت عليه في عهود الدولة الإسلامية الكبرى، لأمكن تطوير التكييف الشرعي لعلاقة الموظف بالدولة بشكل أفضل مما وصل إليه التكييف في هذا الصدد وإن كان ما وصل إليه البحث في هذا الخصوص، إذا قيس بما وصلت إليه أبحاث الإدارة الحديثة يعتبر وضعًا جيدًا، ذلك أن الإدارة الحديثة من بعد القرن الثامن عشر قد تحولت نظريتها بالنسبة لعلاقة الموظف بالدولة إلى النظرية اللائحية، وكان هذا التحول قد حصل تدريجيًا، وبعد إلحاح وانتقاد لنظرية العلاقة التعاقدية التي كانت سائدة في الماضي[1]، ومما لا شك فيه أن اعتبار علاقة الموظف بالدولة علاقة تنظيمية لائحية في الإدارة الحديثة هو في الحقيقة تكييف له وزنه وقيمته في المنظور الإداري، ولكنه رغم تقدمه واحتفاء

(١) انظر: «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص٢٧، و«مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» لمحمود البنا: ص٤٥.

الباحثين به إلا أنه يلتقي مع المنطلق الفكري، والمنظور الإداري الإسلامي في هذا الصدد، ذلك أن شرعية الوظيفة في النظام الإسلامي عامل مؤثر في تكييف علاقة الموظف بالدولة في نظر الإداريين المسلمين، وفي نظر الإداريين المحدثين أن القانون هو المصدر الوحيد للوظيفة، وهو عامل مؤثر في تكييف علاقة الموظف بالدولة.

ثم إنه لا بد لمن يشغل الوظيفة العامة في نظر الإداريين المسلمين من توافر ضمانات كافية تتيح له القدرة على مباشرة اختصاص وظيفته بالإضافة إلى ضمانات الاستقرار الوظيفي ليتفرغ للإنتاج والعمل، ويقابل هذا في نظر الإداريين المحدثين أن الوظيفة العامة في مركز الآمر لا يجوز الاتفاق على ما يضادها ويخالفها، ويتوقف تعديلها أو إلغاؤها على ما تستدعيه المصلحة العامة، وذلك لضمان الاستقرار الوظيفي، ومن المتقرر كما سبق أن صفة التعاقد ـ وهو تعاقد من نوع خاص ـ القائم في العلاقة الوظيفة في الإدارة الإسلامية لا يحول دون حقها في التصرف بإرادتها المنفردة متى اقتضت ذلك ضرورة معينة أو مصلحة عامة راجحة أو درء مفسدة، وهي من هذا الوجه تماثل أو تفضل تكييف العلاقة بين الموظف والدولة في الإدارة الحديثة، ومن هنا حصل التلاقي والاتفاق بين مدرسة الإدارة الإسلامية ومدرسة الإدارة الحديثة.

* * *

* المبحث الرابع: دائمية الوظيفة واستقرار الموظف في الإدارة الإسلامية:

من الثابت أن عدم دوام الوظيفة وعدم توفير عوامل الاستقرار للموظف يؤديان إلى الاضطراب في أحوال الموظفين وأحوال الوظيفة، ويهتز بسبب ذلك الأداء، ولا شك أن عدم ثبات الوظيفة وعدم استقرار الموظف يتعارض مع المقصود من كون الوظيفة خدمة عامة يستمر الموظف في سلكها بشكل دائم يقوم بواجباتها ويتمتع بالمزايا والحقوق لتلك الوظيفة مادامت الشروط والمقومات متوافرة فيه.

ومن هنا اهتمت الإدارة الإسلامية بدائمية الوظيفة والاستقرار الوظيفي ولم تأخذ بمدأ تحديد مدة معينة للبقاء في الوظائف، ذلك أن الموظف مطالب بالقيام بواجبات ومسئوليات محددة، فلا مانع من أن يبقى في ممارسته لها مادام صالحًا لمباشرتها وتتوافر لديه القدرة على تحمل أعبائها ولو ظل يشغلها طول حياته[1].

ولم يخالف في ذلك أحد من علماء المسلمين إلاَّ ما أثر عن الإمام أبي حنيفة حيث نقل عنه القول بضرورة توقيت ولاية القضاء بعام واحد حتى لا ينشغل القاضي عن تحصيل العلم فيقع الخلل في حكمه أو يكون عرضة للفتنة والغرور[2].

مع أن التوقيت في مزاولة بعض الوظائف إذا اقتضت المصلحة ذلك وحصل العلم به مسبقًا لدى شاغلها أمر لا ترفضه الإدارة الإسلامية، بدليل

---

(١) انظر: «نظام الحكم في الإسلام» للدكتور محمد يوسف موسى: ص١٤٦.

(٢) انظر: «لسان الحكام في معرفة الأحكام» لأبي الوليد الشحنة: ص٤.

ما نص عليه الفقهاء في شأن الوكالة، وفي هذا المعنى يقول صاحب «المغني»: (إن الوكالة إذا أوقعت مطلقة غير مؤقتة ملك التصرف أبدًا ما لم تنسخ الوكالة)[(١)]. والوظيفة في منظور الإدارة الإسلامية فيها معنى الوكالة كما سبق، ولا شك أن التوقيت في الإدارة الإسلامية ليس هو الأصل، بل الأصل هو ديمومة الوظيفة العامة واستقرار الموظف فيها مادام صالحًا لتوليها، أما إذا تغيرت حاله وعجز عن القيام بأعباء وظيفته أو اتصف بما ينافي الأهلية أو اختلت فيه بعض الشروط المهنية الأساسية فإنه يكون حينئذ قابلاً للعزل[(٢)]. وفي سبيل تأمين أوضاع العاملين اتجهت الإدارة الإسلامية إلى ترسيخ ذلك بوضع شروط خدمة عادلة ومجزية تحقق تطلعات الموظف)، وتفي باحتياجات من يعول من الأهل والذرية ومن تلزمه مؤنته من الأقارب وذلك بمنح الموظف أجرًا ورزقًا مناسبًا؛ لكي لا يكون الموظف منصرفًا عن أعباء وظيفته بمزاولة نشاط آخر يتكسب منه، ولذلك منع اتجار الموظف عملاً بقول رسول الله ﷺ: «لا يتجر أحدكم في سلطانه»[(٣)]. ولكي لا يكون الموظف أيضًا عرضة للفساد وللرشاء. وفي نظر الفقهاء أن تقدير الأجور والمرتبات وغيرها من الامتيازات تكون بحسب حاجة الوالي (الموظف العام) وبحسب ظروف البلد وأحوالها، وبحسب نوع الوظيفة ومكانتها وفي هذا المعنى يقول الماوردي: (وأما

---

(١) «المغني» لابن قدامة: (٥/ ٩٢).

(٢) انظر: «محاضرات شيخنا الدكتور عبد العال عطوه في نظام القضاء في الإسلام» لطلاب الدراسات العليا بقسم السياسة الشرعية بكلية الشريعة والقانون بالأزهر عام ١٩٧٢م، ١٩٧٣م: ص٣١.

(٣) «كنز العمال»: (٢/ ٩٥).

تقدير العطاء فمعتبر بالكفاية، حتى يستغني بها عن التماس مادة تقطعه عن حماية البيضة، والكفاية معتبرة في ثلاثة أوجه:

أحدها: عدد من يعوله من الذراري والمماليك.

والثاني: عدد ما يرتبطه من الخيل والظهر.

والثالث: الموضع الذي يحله من الغلاء والرخص فيقدر كفايته في نفقته في عامه كله . . . إلخ)[١].

والمعول عليه في نظر علماء الإدارة المسلمين هو أن يمنح الموظف ما يكفيه من الأجور، حتى يضمن له الاستقرار في وظيفته ويلحق بذلك مزايا الترقيات والعلاوات، وغيرها من الحوافز التي تغري الموظف العام على الاستمرار في الخدمة إلى غير ذلك من المزايا الواقعة فيما بعد انتهاء الخدمة كالمخصصات التقاعدية والضمانات المترتبة على الشيخوخة والعجز وغير ذلك.

* * *

(١) «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٢٠٥، ٢٠٦.

* المبحث الخامس: الوظيفة عند علماء الإدارة والتنظيم وفقهاء القانون العام:

باستقراء ما كتبه علماء الإدارة والتنظيم نجدهم يركزون على الناحية الفنية للوظيفة المتصلة بحرفية المهنة، بينما يميل فقهاء القانون العام إلى التركيز على الجانب القانوني من الوظيفة العامة، وعلى هذا فنظرة كل فريق تختلف عن الآخر بحسب منظوره الخاص، ومدى ما يمتد إليه نظر كل فريق وما يهتم به وما هو بصدده من استخلاص للنتائج المترتبة على نظرته للوظيفة العامة فقها وقضاء، وما يرصده كل فريق من انعكاسات لآثار الوظيفة العامة في واقع الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ومن منظور الإدارة الحديثة، فإن الوظيفة ترمز إلى معان بعضها مادي موضوعي، والبعض الآخر شكلي عضوي، أما المفهوم المادي الموضوعي للوظيفة العامة فينصب إلى تعريفها من زاوية موضوع النشاط ودوره في الحياة الاجتماعية، فالوظيفة من هذا المنظور مجموعة الاختصاصات القانونية والأنشطة التي يجب أن يمارسها صاحبها بطريقة مستمرة وبصفة مهنية في عمل الإدارة تحقيقًا للصالح العام.

فالوظيفة لا تعد بحال من الأحوال من الحقوق المالية المملوكة لصاحب الوظيفة بحيث يستطيع التنازل عنها وفق مشيئته، والأمر كذلك في النظام الإسلامي فالوظيفة العامة في منظور الإدارة الإسلامية ليست ملكًا لشاغلها بل هي مرفق عام لا يجوز له التصرف فيه إلا في حدود التفويض الموصوف في عقد التولية لذلك.

والوظيفة في معناها الشكلي العضوي تعني مجموع العاملين القائمين

بالإدارة والمشخصين لها، وتستند هذه النظرة إلى طبيعة النظام القانوني الذي يطبق على جميع العاملين.

وهاتان النظرتان موضع انتقاد؛ ذلك أن المفهوم الموضوعي للوظيفة العامة يقتصر على ما تؤديه الإدارة من أعمال وأنشطة مختلفة بواسطة موظفيها دون الالتفات إلى أحوال العاملين وأوضاعهم ومراكزهم وعلاقتهم بالدولة مع أن هذه الموضوعات من أهم ما يشغل الباحثين في ميدان الوظيفة العامة، لا سيما بعد التطور الذي طرأ على مهام وواجبات الدولة، وأصبح من الضروري تدخلها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وقد وجد إلى جوار المرافق التقليدية مرافق اقتصادية أخرى يخضع كثير من العاملين بها لأحكام القانون الخاص، ولا يتمتع بصفة الموظف العام إلا قليل منهم[١]. والمفهوم الثاني للوظيفة في معناها الشكلي العضوي ينقصه التحديد والوضوح؛ إذ من المعلوم أن العاملين في الإدارة العامة ليسوا كلهم خاضعين لأحكام القانون العام، بل إن البعض منهم محكوم بالقانون الخاص؛ لارتباطه بأسباب العقد الذي يعتبر أهم خصائص القانون الخاص، يضاف إلى ذلك أن بعض الهيئات والمنظمات الخاصة قد أسند إليهم إدارة المرافق العامة واعترف لهم بحق إدارتها وهذا يعني أنها تمارس نشاطًا عامًّا.

من هنا نشأت فكرة الجمع بين المعنيين للوظيفة العامة، وتبين أن من الضروري مراعاة الجانب الفني للوظيفة، والجانب القانوني، وبمراعاة هذين الجانبين يتحدد مفهوم الوظيفة بوضوح ويمكن التعرف بدقة على

---

(١) انظر: «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص٤.

أوضاع الوظيفة المختلفة ومراكز العاملين، وتحديد ما لهم من حقوق وما عليهم من التزامات.

وإذا نظرنا إلى ما أخذت به الإدارة الإسلامية تجاه الوظيفة، وما نهجه النظام الإسلامي في هذا الصدد يتبين لنا أن الانتقادات التي وجهت إلى مفهومي الوظيفة في الإدارة الحديثة غير واردة على نظرية النظام الإسلامي للوظيفة العامة، فقد ركزت الإدارة الإسلامية بادئ ذي بدء على وضع الضمانات الكافية للموظف العام في شكل اهتمام خاص بالعنصر البشري مراعية الجانب الإنساني والأخلاقي على حد سواء، ومراعية أيضًا وضع الضوابط والقواعد والشروط الفنية والمهنية، وأعطت الدولة الحق في التدخل متى دعت الحاجة إليه واقتضته الضرورة في نطاق جلب المصالح ودرء المفاسد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيق الحق وإقامة العدل، ومن بين الضمانات التي راعتها الإدارة الإسلامية وقام عليها نظام الوظيفة العامة، ضرورة التلازم بين السلطة والمسئولية وهو ما يعبر عنه في منصب الإمامة العظمى بالشوكة والسلطان، وفي الوظائف المتفرعة عنها بالمكنة والاستطاعة. ومبدأ الشورى باعتباره أسلوبًا أمثل للوصول إلى القرار السليم يعتبر أحد الضمانات المهمة، وقد سبقت الإدارة الإسلامية بذلك ما نادت به الإدارة الحديثة من مبدأ: (المشاركة في اتخاذ القرار) لضمان جدية الأداء في مجال الوظيفة العامة، وكذلك اعتبار الوظيفة خدمة دائمة يستمر الموظف في سلكها مادام مستكملاً لشروطها وصالحًا لتولي مهامها بضمان شروط خدمة مجزية وعادلة، هذه الضمانات وغيرها التي عولت عليها الإدارة الإسلامية حققت للوظيفة العامة، وللموظف العام توازنًا إداريًا وتنظيمًا جيدًا، وحققت في نفس الوقت مبدأ العدالة المنشودة.

وفي سبيل الوصول إلى تكييف مناسب لمفهوم الوظيفة لدى علماء القانون العام بعد أن تكشفت مساوئ النظريتين السابقتين، فقد عرفوا الوظيفة العامة بأنها (مجموعة الأوضاع والأنظمة القانونية والفنية الخاصة بالموظفين العموميين، سواء التي تتعلق بمستقبلهم الوظيفي وعلاقتهم بالإدارة أو التي تتصل بأدائهم لمهام الإدارة العامة بإحسان وفاعلية)[١].

وعلى هذا فدراسة الوظيفة العامة[٢] في إطار العلوم الإدارية تشمل جانبين: جانبًا قانونيًا، وجانبًا فنيًا.

فالجانب القانوني يتناول حياة العامل الوظيفية منذ دخوله الخدمة حتى خروجه منها، فتناول بحث التعيين والنقل والترقية والالتزامات والمزايا وغيرها مما له تعلق بممارسة الحياة الوظيفية، **والجانب الفني** يتناول كيفية إنشاء الوظائف وكيفية ترتيبها، وما يتعلق بذلك من طرق العمل[٣].

---

(١) انظر: «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص٤، وما بعدها.

(٢) المراد بالعموم في الوظيفة كونها لا تشمل نوعًا من الخدمة المدنية دون غيره، كما أنها لا تضم فئة من أعمال المرافق العامة دون باقي الفئات، بل هي من العموم بحيث تشمل خدمة الدولة أيًا كان نوعها، وأيًا كان القائم بها.
راجع كتاب «مسئولية الإدارة في تشريعات البلاد العربية» للدكتور محمد فؤاد مهنا: ص١٩٥.

(٣) انظر: كتاب «التأديب في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الفتاح حسن: ص١٠، (دار النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٧٢م).

* المبحث السادس: مفهوم الوظيفة العامة في الإدارة المعاصرة:

هناك ارتباط وثيق بين الوظيفة العامة والدولة، مما جعل مفهوم الوظيفة العامة يختلف باختلاف مفهوم الدولة ذاتها وأنشطتها، وبما أن الدولة يختلف مفهومها من مجتمع إلى غيره، تبعًا لاختلاف درجة الأهمية التي تعطي لكل عنصر من عناصر النشاط الإداري طبقًا لاختلاف مبادئ ومنطلقات كل نظام(١).

وذلك رغم وجود قدر من التماثل في أوصاف النشاط الإداري للوظيفة العامة في الدولة الحديثة، لا سيما بعد أن أصبحت الدولة متداخلة في كثير من أنواع النشاط الاقتصادي والاجتماعي(٢)، وعلى الرغم من وجود قدر من التماثل كما أسلفنا، إلاَّ أنه يوجد اختلاف في مفهوم الوظيفة، فمثلاً المفهوم السائد في أوربا ـ وخاصة فرنسا ـ للوظيفة العامة يخالفه بوضوح المفهوم الأمريكي للوظيفة العامة.

فالفرنسيون بوجه عام يميلون إلى تعظيم الدولة والتسليم بسلطتها، وقد انعكس هذا المفهوم على الإدارة، فحظيت هي الأخرى بالتقدير والاحترام باعتبارها ممثلة لسلطة الدولة، وعلى العكس من ذلك فإن الوظيفة العامة لدى الأمريكيين لا تزيد عن كونها مجرد مهنة كسائر المهن، فلا يعتبرونها خدمة ورسالة كما يعتبرها الفرنسيون(٣).

---

(١) انظر: كتاب «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص٥، وما بعدها.

(٢) انظر: «مبادئ القانون الإداري» للدكتور فؤاد العطار: ص٤٠٢.

(٣) انظر: «دراسات في الوظيفة العامة»: ص٨٧.

أما في الدول النامية فإن للوظيفة العامة أهمية بالغة انطلاقًا من الدور الإيجابي الذي تقوم به الوظيفة العامة في التنمية وتحقيق الرفاهية[١].

والدول النامية تنظر إلى الوظيفة بأحد منظورين، إما المنظور الأوربي، أو المنظور الأمريكي، ويلخص بعض الباحثين[٢] الفروق بين النظرة الأروبية للوظيفة العامة، والنظرة الأمريكية على النحو التالي:

أولاً: كون الأوربيين وفي مقدمتهم الفرنسيون اعتبروا الإدارة ممثلة للسلطة المعظمة، والوظيفة العامة تجسيد لتلك السلطة، وقد اقتضى ذلك حصول امتيازات تشريعية وقانونية، واجتماعية خاصة على أوضاع الوظيفة العامة، والموظف العام باعتبار الوظيفة رسالة وخدمة متميزة تتسم بالدوام، وتتسم بالاستقرار على النقيض من المفهوم الأمريكي، حيث لا تعظيم للسلطة ولا امتيازات خاصة للوظيفة ولا للموظف العام.

ثانيًا: أن الأروبيين يرون أن القانون الإداري هو القانون الذي يحكم الإدارة المنشئة للوظيفة العامة، وهذا القانون يتضمن مجموعة من القواعد والامتيازات الخارقة للتشريعات العامة، وعلى هذا فالوظيفة العامة واقعة تحت مظلة القانون الإداري ومتمتعة بمزاياه بخلاف النظام الأمريكي، فالأساس الذي يحكم الوظيفة هو القانون الموحد الذي يخضع الجميع لقواعده.

ثالثًا: نظرًا لسيادة الشرعية الدستورية في المجتمع الأمريكي، فلا يقبل الفكر الإداري هناك منطق التدرج الهرمي الرئاسي على نحو ما عليه الحال

---

(١) انظر: «نظرية الكفاية في الوظيفة العامة» للدكتور حمدي أمين عبد الهادي: ص٨٧، (الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي سنة ١٩٦٦م ـ القاهرة).

(٢) انظر: «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص٩ ـ ١٥.

في النظم الأوربية، بل يرى أن الخضوع للقانون أولى من الخضوع للرئيس خلافًا للنظام الفرنسي.

ويختلف الوضع في الإدارة الإسلامية، حيث إن الدولة الإسلامية نشأت في ظل المشروعية، والخضوع لشريعة تحكم الجميع حكامًا ومحكومين، ولم تميز الموظف العام ولا غيره بما يتعارض مع أحكام الشريعة، بل إنها تعتبر أن الولاية العامة إنما تقوم بمهمة الضبط والتوجيه وتطبيق الشريعة، وتحقيق العدل، وإحقاق الحق، يعينها في ذلك الموظفون العامون، بل تتجاوز الإدارة الإسلامية هذه النظرة إلى ما هو أعمق، حيث تقضي بتضامن القمة مع القاعدة وتعاون الجميع تعاونًا مثمرًا ومتلاحمًا، انطلاقًا من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وواجب المشورة والنصيحة في سبيل جلب المصالح ودرء المفاسد بحيث يكون الجميع في وضع أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد[١]. مع الأخذ في الاعتبار واجب السمع والطاعة والوفاء بالعهد وتحريم شق العصا ومنع المنابذة.

ومن هنا امتازت الإدارة الإسلامية، وتقدمت على الإدارة الحديثة المستندة إلى النظم الوضعية، وتمتاز الإدارة الإسلامية أيضًا بكونها تهتم بالإنسان من منطلق أخلاقي لغرض تكريمة وحماية حقوقه ليقوى على القيام بواجباته كما تهتم أيضًا بالوظيفة ذاتها، فقد وضعت من الضمانات ما يحقق للموظف الاستقرار والعدالة وديمومة بقائه في الوظيفة مادام قادرًا على القيام بأعبائها كما أن الإدارة الإسلامية وضعت شروطًا ومعايير تتحقق بها

---

(١) انظر: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن قيم الجوزية: ص١٢٩.

الكفاية، وربطت بين الموظف والوظيفة بمعيار الصلاحية، ومن هنا فمحاسن النظرة الأوربية ومحاسن النظرة الأمريكية متوافرة في نظرة الإدارة الإسلامية في الوقت الذي لا يتوجه إلى الإدارة الإسلامية النقد الذي وجه إلى النظرة الأوربية أو النظرة الأمريكية، وبرزت الإدارة الإسلامية في شكلها وموضوعها باعتبارها إدارة مستقلة ذات مدرسة خاصة.

* * *

* المبحث السابع: في تعريف الموظف العام:

لقد اختلف في تحديد مفهوم الموظف العام تبعًا لاختلاف الأنظمة الاجتماعية والسياسة والإدارية والأوضاع القانونية، كما اختلف في التعبير الذي يطلق على شاغل الوظيفة العامة، ففي فرنسا مثلاً يطلق على شاغل الوظيفة العامة (الموظف العام)، وكذلك الدول التي حذت حذوها، وفي سويسرا يعبر عن شاغل الوظيفة العامة باسم (المستخدم الدائم)، وكذلك في النمسا، وتشيكوسلوفاكيا، وألمانيا، ويطلق على شاغل الوظيفة العامة اسم (خادم الملك) في انجلترا، ثم تحول فيما بعد إلى (خادم عام)[١].

واصطلاح عقد الخدمة مستعمل في قوانين كثير من الدول، كما استعمل اصطلاح أجير، وقد اختفى هذا الاصطلاح تقريبًا في كثير من دول العالم واستعيض عنه باصطلاح عامل؛ ليدخل على أي شخص يرتبط بعقد تحت إدارة الطرف الآخر وإشرافه بغض النظر عن طبيعة عمله، وقد اختير الاصطلاح الأخير؛ ليتلاءم مع روح التشريعات العمالية[٢].

وفي مؤتمر فينا للعلوم الإدارية المنعقد عام ١٩٣٣ رأت غالبية الأعضاء أن من المستحسن قصر اصطلاح الموظف العام على الشخص الذي يعهد إليه بالقيام بعمل حكومي، ويكون مرتبطًا في أداء ذلك العمل برابطة طويلة الأمد، ويكون مستندًا إلى القانون العام، ويطلق اصطلاح العامل على كل شخص يلحق بخدمة الحكومة بمقتضى عقد إجارة الأشخاص المنصوص عليه في القانون المدني، ويطلق اسم مستخدم أو

---

(١) انظر: كتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: (١/ ١٧، ٢٨).

(٢) انظر: «عقد العمل في الدول العربية» للدكتور هشام رفعت هاشم: ص٧٣.

أجير على كل ما عدا هاتين الفئتين[١].

واستقر الأمر على أن يكون مفهوم الموظف العام يعني (كل من يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام تديره الدولة أو أحد أشخاص القانون العام)[٢].

ويشترط لاعتبار الشخص موظفًا عامًّا أن تصدر أداة قانونية بالتعيين من جهة ذات اختصاص، والأداة: هي قرار تعيين أو عقد إداري أو أمر تكليف... إلخ. وعلى هذا فشرعية تصرفاته واكتسابه السلطة المتصلة بأعمال الوظيفة متوقفة على صدور الأداة القانونية بالتعيين من جهة مختصة، وبناء على ذلك فإن تسلم العمل وتقاضيه للمرتب المخصص للوظيفة لا يكفي لاعتبار المرشح معينًا في الوظيفة إذا كان التعيين بالأداة القانونية لم يصدر بعد ممن يملك صلاحية التعيين، ولا يصح أن يوصف الشخص بأنه موظف عام[٣]. ولا يعترض على هذا بما يحصل في بعض الظروف الاستثنائية مثل ولاية القهر والغلبة، ومثل ما يطلق عليه الموظف الفعلي في نظرية الإدارة الحديثة، أو ما يحصل من أعمال المحتسبين في نظر الإدارة الإسلامية، فتلك مسائل لها أحكامها الخاصة، كما يشترط أيضًا أن يكون القيام بالعمل صادرًا عن رضا واختيار، وعلى الرغم من اشتراط توافر عنصر الرضا وعدم

---

(١) انظر: كتاب «إصلاح أداة الحكم» للدكتور محمد عبد الرحيم عنبر: ص١٠٨، مكتبة النهضة المصرية، ط. القاهرة سنة ١٩٤٥م.

(٢) انظر: كتاب «القانون الإداري العربي» للدكتور محمد فؤاد مهنا: ص٧٠٧، ٧٠٨، وكتاب «مبادئ القانون الإداري» للدكتور سليمان الطماوي: ص٥٧٣، ٥٧٩، وكتاب «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا: ص١٠١، ١٠٢، وكتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: (١/ ٢٥، ٥٠).

(٣) انظر: «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا: ص١١٤.

الإجبار إلاَّ أن من الأدوات المعتبرة في التعيين أمر التكليف، وهو ينافي عنصر الرضا، ذلك أن فرض الخدمة على موظف دائم غير مستساغ ولا مقبول من حيث المبدأ، وقد يؤثر على كفايته وإنتاجه، وقد يسبب له عدم الاستقرار، ومن هنا فإن أمر التكليف يعتبر أداة قانونية للتعيين على سبيل الاستثناء؛ إذ لا يتمشى مع القاعدة العامة في التعيين التي تقرر عدم الإجبار، وعلى هذا فإذا أشغلت الوظيفة بهذه الطريقة فللشخص المكلف ما لغيره من الموظفين، وعليه ما عليهم ويكون حكمه حكم الموظف العام برفع النظر عن كون أداة تعيينه أداة استثنائية، فإن ذلك لا يؤثر على مركزه الوظيفي، ولا على حقوقه والتزاماته مراعاة لمقتضيات الضرورة، ولمقتضيات الصالح العام[١].

ومثل المكلفين من يلزمون بالخدمة العسكرية، فهم يعتبرون من الموظفين العموميين، على الرغم من كون خدمتهم إلزامية، ويدخلون في جملة المستثنين في طريقة تعيينهم[٢].

كما يشترط أيضًا أن يكون الموظف في خدمة مرفق عام تديره الدولة أو أحد أشخاص القانون العام، فقد استقر قانونًا وقضاء إداريًا بأن موظفي المرافق الإدارية والمرافق الاقتصادية وغيرها هم موظفون عموميون، طالما أن تلك المرافق تدار بواسطة أشخاص القانون العام، ذلك أن فكرة المرفق العام تقوم على أساسها نظرية الموظف العام، كما يقوم على أساسها نظام

---

(١) انظر: كتاب «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا: ص١١٥، وكتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: (١/ ٣٦).

(٢) انظر: كتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: ص٧١، و«القانون الإداري» للدكتور محمد فؤاد مهنا: ص٧٠٦.

القانون الإداري، فلا وجود لموظف عام خارج نطاق المرافق العامة عند القائلين بهذا القول، مع ملاحظة أن فكرة المرفق العام لم يتفق على اعتبارها أساسًا للقانون الإداري، ومعيارًا لتحديد نطاق تطبيقه، والدليل على ذلك أن فريقًا من الباحثين لم يراعوا هذه الفكرة ـ أي: فكرة المرفق العام ـ عند تعريفهم للموظف العام، حيث عرفوا الموظف بقولهم: (كل من يقوم بعمل دائم في خدمة شخص من أشخاص القانون العام ويتقاضى مرتبه من ميزانية عامة)[1].

ويشترط شرطًا رابعًا وهو أن يكون الموظف في عمل دائم في المرفق العام وهذا يعني أن يكون العمل داخلاً في صلب النشاط المرفقي، الذي يمارسه الشخص العام بحكم اختصاصه وأيضاً لازماً لاستمرار النشاط وانتظامه، والمهم في هذا المقام ديمومة العمل في الوظيفة، ولا يعني هذا بالضرورة أن تكون الوظيفة دائمة بحسب وصفها الوارد في الميزانية، ولا يعني أيضًا دائمية جريان حكم الاستقطاع من المعاش، والموظف والمستخدم والعامل في هذا على حد سواء.

وشاغل الوظيفة الدائمة وشاغل الوظيفة المؤقتة لا يختلفان في أن كلاًّ منهما يوصف بكونه موظفًا عامًّا، وسواء كان عمل الشخص مؤقتًا بزمن معين، أو كان عمله يوميًّا أو أسبوعيًّا، أو عدة مرات في الأسبوع، أو الشهر مادامت الوظيفة تقتضي ذلك بطبيعة الحال، فلا أثر لذلك في إعطائه وصف الموظف العام[2].

---

(١) انظر: «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا: ص١٠٢.

(٢) انظر: كتاب «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا: ص١٠٣، ١٠٤، وكتاب «القانون التأديبي للموظف العام» للدكتور محمد حسين حمزة: ص٦، ٨.

ويضاف إلى ما تقدم شرط خامس وهو أن تكون علاقة الموظف خاضعة للأحكام العامة لأنظمة الدولة، وهذا يعني أن يطبق بحقه القانون الإداري، وتشمله أحكامه ويكون مركزه وعلاقته بالدولة نظامية لائحية، وهذا الشرط من الباحثين من لا يعتد به، ولا يرى ضرورة اشتراطه، فهو يرى أن الموظف العام ليس بالضرورة أن تكون علاقته بالدولة خاضعة لأحكام القانون الإداري، فقد يكون الموظف خاضعًا لنظام خاص بالوظيفة، وقد يكون خاضعًا للنظام القانوني العام للموظفين، وقد يكون خاضعًا لما هو مزيج من أحكام القانون العام، ومن أحكام القانون الخاص(١).

ونخلص إلى أن تعريف الموظف ـ كما أسلفنا ـ هو كل شخص يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام، أو أحد أشخاص القانون العام.

وإذا نظرنا إلى ما قرره علماء الإدارة المعاصرون من تعريف للموظف العام وما اشترطوه من شروط لتحقيق هذا المفهوم ونظرنا في نفس الوقت إلى ما قرره علماء الإدارة المسلمون، وجدنا أن الإدارة الإسلامية تعول على اشتراط صدور تعيين للموظف ممن يملك ذلك، ويشترط في نفس الوقت أن يكون بوسيلة معتبرة شرعًا مثل اللفظ الصريح، أو الكناية أو الكتابة سواء اقترن بذلك إشهاد أم استغنى بالاستفاضة، وفي حالات الضرورة حينما يقوم أحد المسلمين بأعمال ولاية عامة على سبيل الحسبة، يرون أنه لا بد من حصول قرار يصح به التقليد، ويمضي به التصرف الموافق لأحكام الشرع، وينصون أيضًا على أنه لا بد أن يتوافر لصحة التولية

(١) انظر: «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور محمود البنا: ص١٠٠، وكتاب «مبادئ القانون الإداري المصري» للدكتور سليمان الطماوي: ص٥٦٩.

رضا المولّي، وإن استثنوا من ذلك بعض الحالات الخاصة التي يجوز فيها للوالي إجبار من تقتضي المصلحة إجبارهم من الأكفاء لتولي بعض الوظائف الهامة، ويرون أيضًا ديمومة الموظف العام في عمله مادام صالحًا له، باستثناء الرأي المنسوب لأبي حنيفة فيما يختص بتوقيت ولاية القضاء، كما أن الإدارة الإسلامية لا يقتصر مفهومها للموظف العام على من يطبق بحقه أحكام نظام الوظيفة العامة، وإنما تشمل أفراد المسلمين باعتبار أن الجميع مكلفون بالقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومكلفون بالقيام بما يقتضيه الصالح العام، ولولي الأمر أو نائبه الحق في إمضاء تلك الأعمال، أو إلغائها بدون أثر رجعي، وقد عالجت الإدارة الإسلامية ما يترتب على ذلك التصرف من مسئوليات جنائية ومدنية وألزمت بالضمان في حالات معينة[١]؛ إذ الجميع مكلفون كما أسلفنا، ولا يسقط التكليف إلا بمبرر شرعي معتبر. والتكليف توظيف، ويقتضي القيام بعمل ما في سبيل جلب مصلحة أو درء مفسدة.

* * *

---

(١) انظر في كل ما تقدم: «المهذب» للشيرازي: (٢/ ١٠٨)، و«جواهر الإكليل شرح مختصر خليل»: (٢/ ٢٢١)، و«أصول الدين» لعبد القاهر البغدادي: ص٢٩٣.

* المبحث الثامن: علاقة الموظف بالدولة في نظر الإدارة المعاصرة:

لعلماء القانون العام في هذه المسألة رأيان مشهوران:

ـ **الرأي الأول:**

إن العلاقة بين الموظف وبين الدولة علاقة تعاقدية، طرفا هذا العقد هما الدولة من جهة والمرشح للوظيفة من جهة أخرى، وهذا يعني التعبير عن إرادتين متطابقتين بشأن قيام الموظف بالعمل لحساب الدولة ـ مثل ما بين العامل وصاحب العمل ـ سواء بسواء في مقابل أجر معلوم، وبالتالي فإن التراضي بين الطرفين ركن عند العمل فيما بينهما، ومستندهم في هذا ما ورد في القانون المدني الروماني من اعتبار العقد أحد مصادر الالتزام، وقد نشأ بين أصحاب هذا القول خلاف في تكييف هذا العقد وتحديد نوعه على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: أن العقد بين الموظف والدولة عقد مدني عادي، ومن المعلوم أن العلاقة تقوم بمقتضى نظرية العقد المدني على أساس (عقد الوكالة) إذا كان العمل المنوط بالموظف العام عملاً قانونيًا. أو على أساس (عقد الإجارة) إذا كان العمل المنوط بالموظف العام عملاً ماديًا، وتكون الدولة بمقتضى هذا العقد بمنزلة رب العمل العادي المتعاقد مع الأفراد العاديين للعمل على حسابه[1].

وقد انتقد هذا الاتجاه بأن العقود تحتاج بطبيعة الحال إلى الدخول في مفاوضات لتحديد شروطها ليتم إنشاء الالتزام، وهذا غير وارد في علاقة الموظف بالدولة؛ إذ ليس من حق الموظف أن يناقش الدولة في شروط

---

(١) انظر: كتاب «القانون الإداري العربي» للدكتور محمد فؤاد مهنا: ص٧٠٩.

الخدمة، وليست إرادته في هذا مقابلة لإرادة الدولة، ولا أثر لقبوله للقيام بأعباء الوظيفة في إلزام الدولة بتوفير امتيازات الوظيفة، بل إن المصدر المباشر لتوفير الامتيازات هو النظام أو اللوائح المتفرعة عنه التي تنظم الخدمة في المرفق العام[١]. يضاف إلى ما تقدم أن من المتقرر في القانون المدني أن العقد شريعة المتعاقدين، وهذه النظرية أبعد ما تكون عن واقع الحال بالنسبة لعلاقة الموظف بالدولة، ذلك أن الإدارة بحكم سلطتها المخولة لها يمكنها في أي وقت في سبيل تنظيم المرفق العام، التعديل في المركز القانوني لخدمته بأن تجري ما تراه يتفق مع المصلحة العامة، وذلك بإصدار نظام أو لائحة دون اعتداد بقبول الموظف ورضاه أو عدم قبوله وعدم رضاه، كما أن للدولة الحق في تنظيم وتعديل المركز القانوني للوظيفة العامة بإجراء عام، وليس للموظف حق الامتناع عن العمل ـ أي: الدفع بعدم التنفيذ قياسًا على ما هو معروف في العقود التبادلية إذا ما غيرت الدولة النظام القانوني للوظيفة العامة، وإذا لم يستجب الموظف للنظام الجديد وجب عليه أن يستقيل وليس له حق ترك العمل بمجرد الاستقالة، بل عليه أن ينتظر حتى يتم قبول استقالته، وإذا أخل بما هو واجب عليه في مثل هذه الحالة، فإنه عرضة لإنزال الجزاء التأديبي، والجزاء الجنائي مجتمعين، وهذا يعني أيضًا أن لا حق له مطلقًا في إيقاف العمل، أو الإضراب عنه بحكم التزامه الأساسي بتسيير أعمال المرفق العام، وعدم عرقلة سيره، وليس من حقه أيضًا إقامة الدعوى أمام القضاء بالمطالبة بفسخ العقد إذا ما تغيرت شروط العقد على رأي القائلين بذلك باعتبار أن الدولة أخلت بما التزمت به قبله.

---

(١) انظر: كتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: (٢/ ٧٤، ٧٥).

الاتجاه الثاني: أن العلاقة بين الموظف والدولة يحكمها عقد إذعان، وقد انتقد هذا الاتجاه بأن من المستقر في الفقه والقضاء أن هذا العقد يتعلق بسلع أو خدمات مرتقبة تعتبر من الضروريات الأولى بالنسبة للمستهلكين أو المنتفعين ثم إن هذا النوع من العقود يقتضي وجود احتكار قانوني أو فعلي للسلطة أو المرفق، أو قيام منافسة محدودة النطاق بشأنها، ثم إن هذا المرفق أو السلطة يعرض الانتفاع بهما إلى الجمهور بشروط مماثلة على وجه الدوام.

وعلى هذا فعقد الإذعان أنشأته في الحقيقة الظروف الاقتصادية الحديثة، واتساع نطاق المرافق العامة التي تدار عن طريق الالتزام مما حدى بالشركات والمؤسسات العامة أن تحرر عقودًا نموذجية تهدف من ورائها إلى ضمان مصالحها.

وهذا لا ينطبق بحال من الأحوال على الوظيفة العامة، فهي ليست سلعة، وليست خدمة تؤدى بشروط متساوية لكل الأفراد، بل هي في الحقيقة مركز قانوني أو تكليف يقع على أفراد معينين وفقًا لنصوص النظام مما يجعلها في واقع الحال تكليفًا للقائمين عليها، ومركزًا قانونيًا منظمًا يمنح شاغله قدرًا معينًا من السلطة العامة، وبمقتضاه يتحمل عبء التصرف في حقوق غيره من المواطنين وحرياتهم في سبيل المصلحة العامة مقابل ما يخصص له من مرتبات ومميزات مالية، وهذا يوضح بجلاء أن علاقة الموظف بالدولة تختلف كلية عن عقد الإذعان.

يضاف إلى ما تقدم أن الدولة بإرادتها المنفردة هي التي تضع القواعد النظامية التي تحكم الوظيفة والموظف معًا، ثم تلتزم بعد ذلك بهذه القواعد، ولا تخالفها بحال من الأحوال عند التصرف، طالما كانت باقية في العمل بخلاف غالبية عقود الإذعان، فلا تلزم الشركة أو المؤسسة العامة أو الخاصة

بعدم مخالفة الشروط المطبوعة التي تمثل عقد الإذعان بالنسبة إليها.

وعلى العكس في حال الإدارة والفرد بالنسبة للوظيفة، فإرادة الإدارة وإرادة الأفراد لا تملك أكثر من العمل في مجال أثر نظامي واحد هو شغل الوظيفة العامة دون ما تخضع له هذه الوظيفة من أحكام موضوعة لحسن إدارة المرفق العام ذاته، ولا أثر إطلاقًا لرغبة الطرفين في القواعد المنظمة للوظيفة.

ثم إن عقود الإذعان ليست كلها في النظام العام، بل إن الشروط التي فيها لو خولفت تعالج عن طريق سلطان الإدارة بخلاف الشروط المتعلقة بالوظيفة العامة، فإن مخالفتها من قبل المنفذين لها تقتضي بطلان التصرف ويحكم بإلغائه(١).

ومن وجه آخر فإن القضاء الإداري يتجه إلى التخفيف من شروط عقود الإذعان الجائرة بالنسبة للطرف المذعن، وليس الأمر على هذه الصفة فيما يختص بعلاقة الموظف بالدولة، فالتفسير دائمًا يكون للمصلحة العامة الممثلة في المرفق العام أو خزينة الدولة.

الاتجاه الثالث: أن علاقة الموظف بالدولة علاقة تعاقدية من نوع خاص، وقد انتقد هذا الاتجاه بما أورد على عقد الإذعان، كما أن اعتبار العلاقة التعاقدية في نوع العقود المدنية يتعارض مع حق الدولة في فصل الموظف(٢).

---

(١) انظر: كتاب «الموظف العام» للدكتور محمد حامد الجمل: (١/ ٧٨، ٧٩).

(٢) انظر: كتاب «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص٤٣ ـ ٤٤.

ـ الرأي الثاني:

أن علاقة الموظف تنظيمية لائحية، فقد استقر الفقه والقضاء الإداري أخيرًا على تكييف علاقة الموظف بالدولة بكونها علاقة تنظيمية لائحية تحكمها النظم واللوائح في نطاق القانون العام. وهذا يقتضي أن يكون النظام هو المصدر الوحيد لإنشاء الوظيفة، والنظام نفسه هو الذي يحدد واجبات الوظيفة ومسئولياتها، والنظام هو المنشئ للسلطة المخولة لمن يشغلها، والنظام هو الذي يعدل الوظيفة أو يلغيها، وليس للغير التحكم في ذلك، وإنما تتخذ الإجراءات جميعها بناء على مقتضيات الصالح العام.

ويترتب على هذا الرأي أيضًا اعتبار الوظائف العامة مراكز إدارية آمرة وناهية، لا يجوز الاتفاق على ما يخالف المقصود من وجودها، ولا المساومة عليه، ولذا فإن إلغاء الوظيفة العامة أو تعديلها إنما يتم دون توقف على رضا شاغلها انطلاقًا من كون الوظيفة العامة تنشأ أو تعدل أو تلغى بناء على مقتضيات المصلحة العامة حسبما تستدعيه احتياجات المجتمع ومتطلباته، وعلى هذا يتعين على الدولة إصدار نظام عام للوظائف العامة يتضمن تنظيمها، ويكون إلغاؤه أو تعديله بواسطة أداة نظامية أيضًا.

ويترتب على هذه النظرية القائلة بأن علاقة الموظف بالدولة علاقة تنظيمية لائحية، أنه لا يجوز للموظف العام الامتناع عن العمل بمجرد تقديم استقالته، بل يبقى قائمًا بالعمل وعلاقته قائمة بالإدارة إلى أن تقبل استقالته، ويصدر قرار من الجهة المختصة بذلك، وإن لم يفعل فهو عرضة للمساءلة والمجازاة قضائيًا وجنائيًا في نفس الوقت، ومن باب أولى أن يحرم عليه الإضراب؛ لكيلا يلحق الضرر بالمصلحة العامة من جراء توقف العمل بالمرفق العام الذي يعمل به أو عرقلته، وهذا من باب تغليب جانب المصلحة العامة على المصلحة الشخصية.

وبناء على ما تقدم فإن قرار التعيين لا يعتبر عقدًا، بل هو إجراء شرطي يصدر بإرادة منفردة، هي إدارة السلطة العامة، ويترتب عليه شغل الوظيفة بالموظف، وإعطاؤه مركزًا نظاميًا، وإلزام الموظف بتطبيق ما تقرره النظم والتعليمات، وما تنص عليه نظم التوظيف ولوائحه[١].

وإذا نظرنا إلى ما ذهبت إليه الإدارة الإسلامية في هذا الصدد نجدها اعتبرت العلاقة من نوع خاص (وكالة بأجر) وهي لا تختلف مع ما يطلق عليه العلاقة التنظيمية في الإدارة المعاصرة؛ لأن الفقه الإسلامي راعي رضا الموظف العام وموافقته إلاَّ في حالات الضرورة[٢]، فلهذا فإن التشابه بين الرأيين قائم، ذلك أن الدولة بحكم ما تملك من سلطان الولاية العامة تملك في نفس الوقت تعديل المراكز بإرادتها المنفردة متى دعت إلى ذلك مصلحة عامة.

وفي المنظور الإداري الإسلامي أن الموظف حتى لو تم عزله فلا يترك وظيفته ما لم يصل خلفه ويتسلم مكانه صيانة لمصالح الأُمة، وهذا أكثر عمقًا وأشد حرصًا على الصالح العام، مما تقرر في الإدارة المعاصرة، والفقه الإداري المعاصر من أن الموظف العام لا يجوز له ترك عمله بعد تقديمه لاستقالته حتى تقبل ويصدر قرار بقبولها.

---

(١) راجع في كل ما تقدم: كتاب «مبادئ القانون الإداري المصري» للدكتور سليمان الطماوي: ص٥٥٤، ٥٨٥، وكتاب «المبادئ العامة لإدارة القوى العاملة» للدكتور منصور أحمد منصور: ص٨١، ٨٢، وكتاب «دراسات في الوظيفة العامة» للدكتور عبد الحميد كمال حشيش: ص٥٤.

(٢) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٧٩، وما بعدها، و«الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي: ص١٢٠، وما بعدها.

ومن هذا يتضح أن الإدارة الإسلامية قد راعت من منطلق سعة أفقها واعتمادها على قواعد وأصول ثابتة ما يضمن استمرار أداء المرافق العامة لخدماتها، وتفادت في نفس الوقت المشكلات التي وقع فيها الفكر الإداري المعاصر والقانون الوضعي، وسلمت الإدارة الإسلامية في هذا الصدد من الانتقادات الموجهة إلى النظرية التعاقدية.

* * *

* المبحث التاسع: في الاختيار للوظيفة العامة في الفكر الإداري الإسلامي:

مما لا شك فيه أنَّ الاختيار للوظيفة العامة إنما يعني البحث والكشف عن أصلح من يوجد من الأفراد لولاية الوظيفة العامة، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فيجب على كل من ولي شيئًا من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه)[١]. وقال في موضع آخر: (إذا عرفت هذا فليس عليه أن يستعمل إلا أصلح الموجود)[٢]. ويقول الماوردي: (إنَّ مقصود الاختيار هو تمييز المولى)[٣]، ولن يتم ذلك إلاَّ ببذل ما في الوسع، واستعمال كل وسائل الكشف والانتقاء للوصول إلى أفضل من يوجد من الأفراد.

وتولي الإدارة الإسلامية عملية الاختيار أهمية كبيرة في نهجها وسياستها في مجال التوظيف تبلغ في حكمها مرتبة الوجوب، كما صرح بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في عبارته السابقة.

والإدارة الإسلامية إذ تعتني بعملية الاختيار إنما تقصد جعل الوظيفة العامة قادرة على القيام بأعبائها المتصلة بشئون الدين وسياسة الدنيا؛ لأن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

وعلى هذا فإن اختيار الأشخاص الممتازين في كفاءتهم ومقدرتهم ونزاهتهم أمر واجب؛ لأن الوظيفة أمانة، ولا ينبغي أن تسند إلاَّ إلى الأُمناء الأكفاء المجربين، ولا ينبغي أن تسند إلى غير الصالحين لأجل أثرة أو

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص١٣.

(٢) المصدر السابق: ص١٨.

(٣) «الأحكام السلطانية»: ص٦.

محاباة؛ لأن في ذلك فسادًا ودمارًا لشئون الأُمة وأجهزة الدولة وإضاعة للحقوق، ومن هذا المنطلق، فإن الواجب يقضي بالبحث عن المستحقين للولايات، وتولية من هو صالح؛ لأن ذلك هو مقتضى براءة الذمة؛ ولأن مخالفته خيانة فقد قال رسول الله ﷺ: «من ولي من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح منه، فقد خان الله ورسوله»[١]. كما أن تولية غير الأكفاء تعتبر في نظر الإدارة الإسلامية نوعًا من الغش، وهو محرم قال رسول الله ﷺ: «ما من راع يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لها إلاَّ حرم الله عليه رائحة الجنة»[٢]. وعلى هذا فإن مرتكز حسن السياسة لأمور الناس متوقف على حسن الاختيار لمن يولى عليهم؛ ولهذا عظم شأن الولايات في منظور الإدارة الإسلامية، وروعي بشدة ألاَّ يوسد أمر الولايات إلاَّ لأهله الأكفاء القادرين المؤهلين الأُمناء؛ لأن من الثابت أن الوظيفة العامة لا يستقيم أمرها إلاَّ على أيدي المتصفين بالقوة والأمانة والاستقامة[٣]، وأن مخالفة ذلك مدعاة للفساد وعلامة من علامات قرب قيام الساعة قال رسول الله ﷺ: «إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة» قيل: كيف إضاعتها؟! قال: «إذا أسند الأمر إلى غير أهله»[٤].

---

(١) «صحيح البخاري»: (٢٣/ ١٧)، (٢٤/ ٢٠٠)، و«صحيح مسلم»: (٣/ ٢٤٦).

(٢) «صحيح مسلم»: (٤/ ٤٩٣).

(٣) انظر: كتاب «التيسير والاعتبار والتحوير والاختيار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار» لمحمد بن محمد خليل الأسدي (ت ٨٥٦هـ): ص١٥٣، ١٥٤، ط٣ ـ دار الفكر العربي القاهرة سنة ١٩٦٧م، وكتاب «تقريب السياسة الشرعية» لعبد الله جمال الدين: ص١٤.

(٤) «صحيح البخاري»: (٢٣/ ١٧).

وإن المتتبع لأقوال علماء السياسة الشرعية ليظهر له بجلاء مدى الأهمية التي يلونها لعملية الاختيار للوظيفة العامة، ويعتبرون الاختيار أحد الأركان التي يقوم عليها نظام التوظيف، وهذا يعني أنهم ينظرون إلى الوظيفة العامة باعتبارها أهم الدعائم التي يقوم عليها سير المرفق العام، وأن حسن الاختيار لمن يشغلها يمثل أهم الضمانات لاستمرار وجوده سير المرفق العام، وأن الوظيفة العامة ذات أثر بارز في تدبير شئون الناس وصيانة مصالحهم، وهذا يقتضي الحرص الشديد في الوصول إلى الوضع الأمثل في إسناد أعمال الوظائف إلى من يقوم بأعبائها، وأن يوسد أمر الولاية إلى من هو أهل لتوليتها من ذوي الكفاية والاستقامة والتقوى، وذلك غير متحقق إلا إذا اتبع أدق الأنظمة في عملية الاختيار[١]. ومن المؤكد أن أمور الناس لا تصلح، وأن أمور الولاة لا تصلح إلاَّ بصلاح من يستعينون به على أمورهم، ويختارونه لكفاية ما غاب عنهم.

وعلى هذا فإن اختيار الأفراد الصالحين للوظائف العامة يشكل حجر الزاوية في أي إصلاح إداري يهدف إلى رفع كفاية الوظيفة العامة والأداء الرشيد في العمل الذي يحقق للمجتمع أهدافه واستمرار سير المرافق العامة، وبمعنى آخر فإن سوء اختيار الأفراد في الوظائف العامة أو قيامه على غير أساس موضوعي عادل يتوخى المصلحة العامة يؤدي بالضرورة إلى تردي الأحوال، ومن ثم يؤدي إلى اضطراب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها.

---

(١) انظر: «سلوك المالك في تدبير الممالك» لابن أبي الربيع: ص٧.

ومما لا شك فيه أن الإنسان في حد ذاته وسيلة، وهو غاية أيضًا فالأمن والاستقرار والعدل ورفع الظلم وتحقيق المقاصد الشرعية إنما يتحقق بواسطته وهو أول المستفيدين من محاسن ما يترتب على أفضل أعماله. وما يسن من أنظمة وما يوضع من قواعد وما يعمل من ضوابط لا يغني من الأمر شيئًا ما لم تسند مهامها إلى الإنسان المتصف بالصفات التي تؤهله لتحمل المسئولية بكفاءة، ومن هذا المنطلق عولت نظم الخدمة المدنية، وراعت الإدارة المعاصرة إعمال القاعدة التي تقضي بضرورة (وضع الرجل المناسب في المكان المناسب). وفي منظور الإدارة الإسلامية أن أمر الاختيار أمر خطير، واختيار الصالح للولاية من الواجبات المفروضة كما أسلفنا، ومخالفة هذا الواجب خيانة وإخلال بواجب الولاية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فيجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجد لذلك العمل)، ويستدل على رأيه هذا بقول رسول الله ﷺ: «من ولي من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلاً وهو يجد من أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله»، وفي رواية: «من قلد رجلاً عملاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين» رواه الحاكم في «مستدركه»[1].

* * *

(١) «السياسة الشرعية»: ص١١ ـ ١٢.

* المبحث العاشر: شروط الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية:

باستقراء ما كتبه علماء السياسة الشرعية وفقهاء المسلمين يتبين أنهم عنوا عناية خاصة بوضع معايير معينة، واشترطوا شروطًا خاصة للوصول إلى ما هو مطلوب من حسن الاختيار للوظائف العامة والجامع لهذه المعايير، وتلك الشروط هي (الصلاحية) لتولي الوظيفة العامة والأهلية لشغلها وتحمل أعبائها. ولا يعني هذا تفضيل بعض الناس على بعض، فالمسلمون كأسنان المشط، وهم متساوون في المنشأ والمصير، ولا فضل لعربي على عجمي إلاَّ بالتقوى، والفرص متاحة للجميع في شغل الوظائف بحسب ما لديهم من مؤهلات وما يتصفون به من صفات.

ولكن الهدف من ذلك ـ أي: من وضع المعايير والشروط ـ هو خدمة المصلحة العامة، وقد اشترطت الإدارة الإسلامية فيمن يولى أن يتصف بوجه عام بالعدل والأمانة والكفاية، واشترطت شروطًا خاصة بكل وظيفة على حدة، وإذا لم يتصف المرشح بتلك الشروط تبين أنه غير صالح ولا تبرأ الذمة بتوليته[1]. والمساواة التي راعتها الإدارة الإسلامية مساواة متزنة يراعى فيها توافر أحوال وصفات تقتضي التساوي، وأما إذا وجدت فروق في ملكات وصفات الأشخاص أو في الوظائف ذاتها، واختلاف طبيعة كل وظيفة عن الأخرى، فالتفاضل حينئذ وارد وهو مقتضى العقل والحكمة؛ إذ المساواة ليست مطلقة.

---

(١) انظر: كتاب «الإسلام والحضارة العربية» لمحمد كرد علي: (٢/ ٩٦)، وكتاب «الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام دراسة مقارنة» للدكتور عبد الحليم حسن العسيلي: ص٢٧٦ ـ ٢٧٨.

بخلاف المنظور الأمريكي للمساواة الفعلية والتي أثرت بشكل سلبي على كفاية الوظيفة في الولايات المتحدة أو كادت، ذلك أن جبلة البشر وخلقتهم اقتضت التفاوت في المواهب والاختلاف فيها، وهذا التفاوت واقع لا يمكن تجاهله، وعلى هذا فإن الإدارة الإسلامية انطلاقًا من تعاليم الشريعة الإسلامية لا تلغي الفوارق فيما بين الناس باعتبارها خلقة وجبلة، وإنما تسعى لاستصلاحها وتتعامل معها بذكاء وفطنة، ولو دعت إلى تجاهلها لدعت إلى ما لا يطيقه البشر(١). ويأتي في مقدمة ما تشترطه الإدارة الإسلامية في المرشح للوظيفة العامة شرطان أساسيان ومهمان في نفس الوقت وهما صفتا القوة والأمانة(٢).

قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾(٣)، وقوله تعالى على لسان عزيز مصر ليوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾(٤)، وقوله تعالى في وصف جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾(٥)، وقول النبي ﷺ لأبي ذر: «إنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلاَّ من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها»(٦).

---

(١) انظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية» للشيخ محمد الطاهر بن عاشور: ص١٤٤، ١٤٥. ط. تونس سنة ١٣٦٦هـ.

(٢) انظر: «قوانين الوزارة» للماوردي: ص٢٨، و«الفروق» للقرافي: (٢/ ١٩٧).

(٣) سورة القصص، الآية: ٢٦.

(٤) سورة يوسف، الآية: ٥٤.

(٥) سورة التكوير، الآيتان: ١٩ ـ ٢٠.

(٦) رواه مسلم في «صحيحه»: حديث رقم١٨٢٥ كتاب الإمارة، باب: كراهة الإمارة، و«كنز العمال»: حديث رقم١٤٦٤٧.

وقد اعتبرهما شيخ الإسلام ابن تيمية ركني الولاية[١]، والقوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال من رمي وطعن وضرب وركوب وكر وفر ونحو ذلك كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية[٢]، والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام[٣]، والأمانة ترجع إلى خشية الله وألا يشتري بآياته ثمنًا قليلاً، وترك خشية الناس[٤].

وفي منظور الإدارة الإسلامية لا بد من القوة والأمانة معًا؛ لأن الأمانة تمثل الجانب الأخلاقي لشاغل الوظيفة، والقوة تمثل الجانب المادي لتمام القيام بالواجب، وكمال الصلاحية لتولي الأعمال.

ولا شك أن الجانب الأخلاقي المسلكي مؤثر في الجانب المادي العملي، والجانب العملي هو مجال الاختيار الحقيقي للجانب المسلكي الأخلاقي وتطبيقه[٥].

ولا شك أن الأمانة والقوة ركيزتان ينبني عليهما كثير من الصفات والأخلاق والسلوكيات والأعمال الحسنة المطلوبة في ممارسة أعمال

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص١٩.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٢٠.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص١٩.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٢٠.

(٥) انظر: «سلوك المالك في تدبير الممالك» لابن أبي الربيع: (١/ ٨٣)، تحقيق الدكتور حامد ربيعة.

الوظيفة العامة، والمكونة لصلاحية الفرد للولاية؛ إذ لا بد للقوى الأمين أن يكون قوى الإيمان؛ لأن الإيمان قول باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان، وهذه أمور لا تتم إلا بالقوة المتمثلة في حسن الاعتقاد، وينبني أيضًا على القوة ويتفرع عنها قوة الفكر والقدرات العقلية، ولذلك يوصف نقص العقل بالضعف، فالقوة بمفهومها الشامل العام يدخل فيها قوة الإدراك، وبعد النظر وعبقرية الفكر؛ ليتمكن من إدراك حقائق الأمور والموازنة بينها بما يقتضيه منهج الإسلام. ويدخل في القوة قوة العلم، والعلم يحصل بالتوجيه والدراسة والتدريب، وما حصل في صدر الإسلام من نبوغ عدد من القادة الإداريين والحكام الممتازين على يدى رسول الله ﷺ خير دليل على إمكانية صقل المواهب، وتنمية القدرات، ورفع مستوى الكفاية، وطلب العلم فريضة في نظر الإدارة الإسلامية، فهي تحارب الأُمية، وتقضي على الجهل، وترفع المستوى العلمي لأفراد الأُمة انطلاقًا من قول الله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1]، فبدأ بالعلم قبل القول والعمل، وقال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»[2].

والقوة تقتضي المحافظة على العقل وحمايته من كل مسكر أو مخدر؛ لأن مبنى التكاليف الشرعية على العقل والإخلال به إضعاف له، وإضعاف عقل المرء إضعاف للشخص لا محالة؛ وبالتالي تنخدش صلاحيته لتولي الوظيفة العامة.

---

(١) سورة محمد، الآية: ١٩.

(٢) «الجامع الصغير» للسيوطي: (٢/ ٥٤) وصححه ونسبه إلى البيهقي وإلى ابن عدي في «الكامل».

ويدخل في مفهوم القوة قوة البدن وسلامته من كل ما يعوق عن النهوض بأعباء الوظيفة، وقد تكلمنا فيما سبق على شرط سلامة البدن والأعضاء فلا داعي للإفاضة والاستقصاء في هذا المقام، وإنما المقصود التنبيه على ما أولته الإدارة الإسلامية لهذا الجانب، على أن المعول عليه هو أن يكون البدن سليمًا معافى، وإذا كان ثمة إصابة أو علة ألاَّ تكون مما يؤثر في الرأي والتدبير أو يؤدي إلى العجز عن القيام بواجبات الوظيفة العامة[١].

ولقد نص فقهاء السياسة الشرعية على أن الوالي ليس عليه إلاَّ أن يستعمل أصلح الموجودين من أهل زمانه، وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية، فيختار الأمثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام وأخذه للولاية بحقها فقد أدى الأمانة، وقام بالواجب في هذا وصار في هذا الموضع من أئمة العدل والمقسطين عند الله، وإن اختل بعض الأُمور بسبب من غيره إذا لم يكن إلاَّ ذلك لقوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[٣]، فمن أدى الواجب المقدور عليه فقد اهتدى، قال رسول الله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم»[٤].

---

(١) انظر: «غياث الأمم» للجويني: ص٦٠، ٦١، و«مقدمة ابن خلدون»: (٢/ ٥٢٢، ٧٢٠).

(٢) سورة التغابن، الآية: ١٦.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٤) يراجع في كل ما تقدم: «السياسة الشرعية» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص٢١، ٢٤، ٢٥، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٧، و«الفروق» للقرافي: (الفرق٩٦)، و«حاشية ابن عابدين»: (٥/ ٣٦٤)، و«درر الحكام في شرح غرر الأحكام» للملا خسرو: (٢/ ٤٩٩).

وعلى هذا فالمطلوب بذل ما في الوسع للبحث عن الأصلح من الموجودين، وإذا استنفذ الوالي جهده في ذلك فقد أدى ما عليه من واجب وإذا استويا في جميع الصفات وتكافآ، أو خفي أصلحهما أقرع بينهما ـ كما يقول ابن تيمية ـ فإذا كان التقديم بأمر الله إذا ظهرت، وبفعله وهو ما يرجحه بالقرعة إذا خفي الأمر ـ كان المتولي قد أدى الأمانات في الولايات إلى أهلها وإذا كان أحد المرشحين أعلم، والآخر أشجع روعي في الاختيار ما تقتضيه مصلحة الأُمة، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أشد، كما في إمارة الحروب قدم القوي الشجاع، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع قدم الأعلم، وإن كانت الحاجة إلى الأمانة أشد كما في حفظ الأموال ونحوها قدم الأمين، وفي منصب القضاء يقدم الأعلم الأورع الأكفأ، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع قدم فيما يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى الأورع وفيما يدق حكمه ويخاف فيه الاشتباه الأعلم، ويقدمان على الأكفأ إن كان القاضي مؤيدًا تأييدًا تامًّا من قبل والي الحرب أو العامة، ويقدم الأكفأ إن كان القضاء يحتاج إلى قوة وإعانة للقاضي أكثر من حاجته إلى مزيد العلم والورع، والقاعدة في هذا أن يقدم في كل ولاية الأنفع فيها والأقل ضررًا[١].

ومما يدخل في عموم مفهوم القوة الحزم، وهو مهم في نظر الإدارة الإسلامية للقيادة الناجحة، وبه يحصل نفاذ الأُمور وتمامها، وبه ينهض التدبير، ونعني بالحزم إنفاذ الأُمور بدقة وعدم الكسل فيها مع الثبات على الحق عند ظهوره، والجرأة المتزنة في اتخاذ القرار، وتنفيذه بقوة وعزم، والسلوك المعتدل، والقوة في النفس، وعدم الغلو والتطرف، فالحازم

---

(١) انظر: كتاب «معجزة الإسلام ـ عمر بن عبد العزيز» لخالد محمد خالد: ص٩٥.

الحكيم هو من ينطبق عليه وصف الخليفة عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (من إذا غضب لم يخرجه غضبه عن الحق، وإذا رضي لم يدخله رضاه في باطل، وإذا قدر عف وكف)[١].

وإذا كان ما يتفرع عن القوة من مفاهيم يحتل مكانة بارزة في المنظور الإداري الإسلامي، فإن ما يتفرع عن الأمانة هو الآخر مهم للغاية في الفكر الإداري الإسلامي، وهو يمثل كما أسلفنا الجانب الأخلاقي لدى الموظف العام، وهو محور نجاحه فيما يتولاه من أعمال ذلك أن الأمانة تتطلب في المقام الأول توافر العدالة في الموظف العام، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ذكر الفقهاء أن العدالة هي الصلاح في الدين والمروءة باستعمال ما يجمله ويزينه، وتجنب ما يدنسه ويشينه) وقال أيضًا: (لا بد في المتولي أن يكون عدلاً أهلاً للشهادة)[٢]. وجوّز المالكية عزل غير الإمام متى زال عنه وصف العدالة[٣]، ونقل صاحب «الهداية» عن أبي حنيفة وابن أبي يوسف ومحمد جواز قضاء الفاسق[٤].

ويقول العز بن عبد السلام: (العدالة شرط في بعض الولايات، وإنما شرطت لتكون وازعة عن الخيانة والتقصير في الولاية، أما إذا تعذرت العدالة في الولاية العامة والخاصة، بحيث لا يوجد عدل، وليّنا أقلهم فسوقًا)[٥].

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٢٦.

(٢) انظر: «بلغة السالك لأقرب المسالك» للصاوي: (٣/ ٣٦٢، ٣٦٤).

(٣) انظر: كتاب «شرح الهداية» للخوارزمي: (٣/ ١٥٤، ١٥٥)، و«مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر» لزاده: (٢/ ١٤٣).

(٤) انظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي: ص٣٨٤.

(٥) «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص١٨.

والعدالة ملكة راسخة في النفس تمنع من اقتراف كبيرة أو صغيرة دالة على الخسة أو مباح يخل بالمروءة.

ولا شك أن العدالة غرس يسقى بماء التقوى والورع وخشية المولى ـ جلا وعلا ـ والوقوف عند حدوده، وتقوى ملكة العدالة في النفس بنمو الوازع الديني.

وإذا نظرنا إلى منطلقات الإدارة الحديثة في هذا الصدد وجدناها أفقر ما تكون إلى هذه المعاني، بل تكاد تكون غريبة عليها، فهي لا تأبه لهذه المفاهيم ولا تعول عليها، فالخلق والدين ليسا ضروريين في سلوك الموظف العام داخل المنظمة أو خارجها، وله الحق كل الحق في أن يتبع كل وسيلة وأن يحتال بأي حيلة للوصول إلى ما يريده من نجاح لمؤسسته، وجلب الربح لها، فالغاية تبرر الوسيلة[1]، بخلاف ما تنتهجه الإدارة الإسلامية التي يهمها في الدرجة الأولى شرف الوسيلة، ونبل الغاية، ومشروعية الهدف، وسلامة الطريق الموصلة إليه.

وكما أن العدالة باعتبارها صفة وخلقًا مطلوبة، فالعدل باعتباره تطبيقًا عمليًا، وفعلاً واقعيًا هو الآخر مطلوب أيضًا؛ إذ هو أحد فروع الأمانة في صورتها العملية، وهو واجب، فالعدل هو المعيار الحقيقي لكفالة الحقوق ورعاية المصالح واستقامة العلاقة فيما بين الموظف العام وبين من يرأسهم، ويرعى شئونهم من الناس، وفق القواعد والضوابط الشرعية دون أن ينحرف أو يميل جهة الإفراط أو جهة التفريط، والعدل ينافي الظلم

---

(١) انظر: نقولا ميكافيكي «الأمير»: ص١٤٨، ١٤٩، وكتاب «الإسلام والنظام العالمي» لمولاي محمد على، ترجمة جودة السحار: ص١١٤.

والجور، وقد أمرنا بالعدل ونهينا عن الظلم، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِٱلْعَدْلِ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَانِ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾[٣]، وإيجاد الوظائف العامة يستهدف إقامة العدل بين الناس، كما يستهدف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في منظور الإدارة الإسلامية، ويتركز اختيار الأصلح لشغل الوظيفة العامة على مبدأ العدل، فالصلاحية لشغل الوظيفة يتوخى فيها عدالة ذاتية في المرشح وعدل في أوامره وأحكامه، وما يصدر عنه، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية[٤]: (وبالصدق في كل الأخبار، والعدل في الإنشاء من الأقوال والأعمال تصلح جميع الأحوال)، وهما قرينان كما قال الله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[٥]. وذكر ابن تيمية أنه بالعدل تستقيم أمور الناس وتدوم الدولة[٦].

وقال أيضًا: (فأي من عدل في ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل، وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار الصالحين، وأي من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين)[٧].

* * *

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٨.

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٣٥.

(٤) «الحسبة»: ص٢٢.

(٥) سورة الأنعام، الآية: ١١٥.

(٦) انظر: «الحسبة»: ص١٤٧.

(٧) «الحسبة»: ص٢٥.

* المبحث الحادي عشر: طلب الوظيفة في نظر الإدارة الإسلامية:

لقد رأى بعض العلماء منع طلب الولاية، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية[1]:

(ولا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية أو سبق في الطلب بل ذلك سبب المنع، فإن في «الصحيحين» عن النبي ﷺ: أن قومًا دخلوا عليه فسألوه ولاية فقال: «إنا لا نولي أمرنا هذا من طلبه»[1]، وقال لعبد الرحمن بن سمرة: «يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها»[1]. وقال ﷺ: «من طلب القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن لم يطلب القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله ملكًا يسدده»[1].

ويقول الشوكاني: (قال العلماء: إنه لا يولى من يسأل الولاية، إنه يوكل إليها ولا يكون معه إعانة كما في الحديث، وإذا لم يكن معه إعانة لا يكون كفؤاً ولا يولى غير الكفء لأن فيه تهمة) إلى أن قال: (ومعنى الحديث أنه من طلب الإمارة فأعطيها تركت إعانته عليها من أجل حرصه، ويستفاد من هذا أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه فيدخل في الإمارة القضاء والحسبة ونحو ذلك، وأن من حرص على ذلك لا يعان، ويعارض ذلك في الظاهر حديث أبي هريرة: «من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوره فله الجنة . . .». قال الحافظ: ويجمع بينهما أنه لا يلزم من كونه لا يعان بسبب طلبه أنه لا يحصل منه العدل إذا ولي، أو يحمل الطلب هنا على القصد، وهناك على التولية بالجملة فإذا كان الطالب مسلوب

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص١٣.

الإعانة تورط فيما دخل فيه، وخسر الدنيا والآخرة فلا تحل تولية من كان كذلك . . .)[١].

ويرى آخرون وجوب طلب الإمارة ممن انفرد بالصلاحية والكفاية دون غيره، كما يجب على ولي الأمر ـ والحالة هذه ـ أن يوليه؛ لأن صرف النظر عنه وهو بهذه الصفة يكون ممنوعًا؛ لأنه نوع من اتباع الهوى ومخالف لما تقتضيه الأمانة[٢].

ويجيب أصحاب هذا الرأي عما ذهب إليه أصحاب القول الأول بأن منع طلب الولاية ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بدليل ما رواه الطبراني من حديث زيد بن ثابت: «نعم الشيء الإمارة لمن أخذها بحقها، وبئس الشيء الإمارة لمن أخذها بغير حقها تكون عليه حسرة يوم القيامة»[٣].

قال الحافظ: وهذا يقيد ما أطلق في الذي قبله ويقيده أيضًا ما أخرجه مسلم عن أبي ذر: قلت يا رسول الله: ألا تستعملني . . . إلخ الحديث) قال الندوي: هذا أصل عظيم في اجتناب الولاية ولا سيما لمن كان فيه ضعف، وهو من دخل بغير أهلية ولم يعدل، فإنه يندم على ما فرط منه إذا جوزي بالخزي يوم القيامة، وأما من كان أهلاً وعدل فيها فأجره عظيم، كما تظاهرت به الأخبار، ولكن الدخول فيها خطر عظيم، ولذلك امتنع الأكابر عنه[٤].

---

(١) «نيل الأوطار» للشوكاني: (٩/ ١٥٩).

(٢) انظر: «الوجيز في فقه الشافعي» للغزالي: (٢/ ٢٣٧).

(٣) «مجمع الزوائد» للهيثمي: (٥/ ٢٠٠)، في باب: كراهة الولاية ولمن تستحب، وقال: (رواه الطبراني عن شيخه، وحفص بن عمر بن الصباح الرقي وثقه ابن حبان).

(٤) انظر: كتاب «لسان الحكام في معرفة الأحكام» لابن الشحنة: ص٤.

ويتفق شيخ الإسلام ابن تيمية مع أصحاب هذا الرأي، وهو أن النهي ليس على إطلاقه، بدليل قوله: (ثم الولاية وإن كانت جائزة أو مستحبة أو واجبة، فقد يكون في حق الرجل المعين غيرها أوجب، فيقدم حينئذ خير الخيرين وجوبًا تارة واستحبابًا أخرى، ومن هذا الباب تولى يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض)[١] وهو يشير بهذا إلى قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾[٢].

وهذا يدل على أن المعول عليه النية والقصد وما يغلب على ظنه من توافر القدرة لديه وصلاحيته للقيام بأعباء الوظيفة، فمتى ترجح لديه أن المصلحة العامة تستدعي تقدمه للوظيفة فلا بأس عليه في طلبها، وإذا كان هو الوحيد المتصف بالصفات المطلوبة للوظيفة المعنية، وجب عليه تولي عملها كما يجب على ولي الأمر أن يسندها إليه؛ تحقيقًا لما تتطلبه المصلحة العامة.

وقد أجاب أصحاب الرأي الأول عن هذا الاستدلال بقولهم يحتمل أن يكون المنع من طلب الوظيفة المقصود به غير الأنبياء، كما أجابوا أيضًا بأن ما جاء في شريعة غيرنا لا يعارض ما جاء في شريعتنا.

ويترجح في نظري أنه متى توافرت الشروط وكان الشخص كفؤًا لتولي الوظيفة ويتمتع بالعلم والمعرفة بها، والقدرة على القيام بأعبائها جاز له التقدم للوظيفة ولا يعترض عليه بأن هذا من قبيل تزكية النفس[٣]، كما في

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٠/ ٢٦).

(٢) سورة يوسف، الآية: ٥٥.

(٣) انظر: «أحكام القرآن» للجصاص: (٣/ ٢١٤).

قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾[(١)]؛ لأن ما بعد التقدم بيد ولي الأمر، فقد يكون المتقدم هو أفضل الموجودين، أو أن هناك من هو أفضل منه، ومن هذا المنطلق كانت الاختبارات وطرقها المتبعة في التوظيف والتقدم للمسابقات من الأُمور السائغة ولا محذور فيها، ولا مانع من الأخذ بها ما دامت تخدم الصالح العام، ويقصد بها الوصول إلى تولية أفضل الموجودين، وليس ترك الطلب والعزوف عن التقدم للوظيفة شرطًا في صحة التولية، وفي هذا المعنى يقول الكاساني: (وأما ترك الطلب فليس بشرط لجواز التقليد بالإجماع، فيجوز تقليد الطالب بلا خلاف؛ لأنه يقدر على القضاء بالحق، لكن لا ينبغي أن يقلد لأن الطالب متهم)[(٢)].

وإذا كان في الناحية من هو أصلح من الراغب في الوظيفة حرم عليه طلب الولاية؛ لأن المصلحة تستدعي تولية الأصلح، ويكره لمن بيده صلاحية التعيين أن يوليه مع أنه لو ولاّه انعقدت الولاية، وإن لم يكن في الناحية من هو أصلح منه فالمستحب في حقه أن يطلبها، وإذا انفرد ـ كما تقدم وجب عليه التقدم لطلبها. ويجوز لولي الأمر أن يجبر المنفرد إذا امتنع عن الوظيفة، بل ذهب جمع من العلماء إلى القول بما هو أبعد من

---

(١) سورة النجم، الآية: ٣٢.

(٢) «بدائع الصنائع» للكاساني: (٧/ ٣).

وانظر: «نهاية المحتاج» للنووي: (٨/ ٢٣٦)، ولمزيد من الإيضاح والتفصيل يمكن الرجوع إلى كتاب «تحفة المحتاج بشرح المنهاج» لابن حجر بحاشية الشرواني وابن قاسم العبادي: (١٠/ ١٠٢، وما بعدها)، وكتاب «أدب القضاء» لابن أبي الدم: ص٢٨، ط. دمشق سنة ١٩٧٥م، و«لسان الحكام» لابن الشحنة: ص٤، و«بلغة السالك لأقرب المسالك» (٣/ ٢٦٤)، و«الآداب الشرعية» لابن مفلح الحنبلي: (١/ ٣٠٥).

ذلك، حيث أجازوا لولي الأمر أن يضربه ويحبسه حتى يقبل بالولاية؛ حفاظًا على مصلحة الأُمة وقيامًا بمقتضيات المصلحة العامة، وممن صرح بذلك صاحب «جواهر الإكليل» وعزاه إلى الإمام مالك بقوله: (نقل صاحب «الجواهر» عن ابن عرفة قوله: وقال ابن عرفة: قبول ولاية القضاء من فروض الكفاية إن كان بالبلد من يصلحون لذلك، فإن لم يكن من يصلح لذلك إلاَّ واحد تعين عليه)[١]. وهذا مما يؤيد جواز طلب ولاية الوظائف العامة لمن أحرز الشروط المعلنة للوظيفة طبقًا لطبيعة حالها، وما هو منوط بها من واجبات ومسئوليات.

ولعل ما يجري حاليًا من الإعلان عن طلب إشغال الوظائف وتقدم المرشحين بطلباتهم لجهات التعيين المختصة، مصطحبين معهم ما يثبت توافر الشروط المطلوبة لديهم، يدخل في هذا الباب من جواز طلب الوظيفة ولا محذور فيه ولو لم يسلك هذا الطريق لما تيسر معرفة أكثر المتقدمين ملاءمة وصلاحية لتولي الوظيفة المعنية؛ لأن ذلك لا يحصل إلاَّ بعد الفحص والمقابلة والاختبار، وكلها إجراءات لا تسبق التقدم لطلب الوظيفة بل تأتي بعده. ويظهر لي أن ما يجري من إعلانات واختبارات وموازنات بين المؤهلات والخبرات والصفات الشخصية رغبة من الجهات المسئولة عن شغل الوظائف في وضع الرجل المناسب في المكان المناسب هو إجراء مقبول من الوجهة الشرعية الإسلامية بشرط توافر ما قررته الإدارة الإسلامية من الضمانات والضوابط والشروط في الخطوات المتبعة في هذا الصدد تبعًا لمقتضيات العدل والأمانة؛ ليحصل الغرض المقصود.

---

(١) انظر: كتاب «جواهر الإكليل شرح مختصر خليل» للشيخ صالح بن عبد السميع الأزهري: (٢/ ٢٢١)، و«حاشية الدسوقي» لابن عرفة: (٤/ ١٣٠).

* المبحث الثاني عشر: الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الحديثة:

باستقراء ما كتبه علماء الإدارة المعاصرون، وواضعو النظم الوضعية يتبين أنهم يعلقون ـ هم الآخرون ـ أهمية كبيرة على حسن الاختيار للوظيفة العامة، ويركزون على ذلك، وقاعدتهم التي ينطلق منها (الجدارة) بعد أن مرت عملية شغل الوظيفة بأساليب وطرق مختلفة وأنماط متباينة.

وأما علماء الإدارة المسلمون، وفقهاء الشريعة الإسلامية فقاعدتهم في هذا هي الصلاحية والكفاية القائمة على أصول العدل، وفتح المجال أمام القادرين جميعهم على تحمل المسئولية.

ومنذ نشأة الدولة الإسلامية، كانت الإدارة الإسلامية واضحة في أساليبها عادلة في تطبيقها، فلم يحصل لها من المخاطر والمزالق ما حصل للأُمم الأخرى حتى وصلت إلى ما عرف في الإدارة المعاصرة بـ (نظرية الجدارة) باعتبارها النظرية المثلى للمفاضلة بين المتقدمين لشغل الوظائف العامة.

وعلى هذا فليس بغريب أن تختلف المدرسة الإدارية الإسلامية عن المدرسة الإدارية المعاصرة. ولا شك أن رفع كفاية الوظيفة وتحقيقها للغرض الذي أنشئت من أجله هو الهدف الذي يسعى إلى بلوغه في النهاية؛ لأن كفاية الوظيفة شرط جوهري لتقدم الإدارة ونجاحها في تحقيق ما تهدف إليه من خلال المرافق العامة والمنظمات والمشروعات.

لأن العملية الإدارية بأبعادها المختلفة هي الطريق الوحيد الموصل للإنسان إلى ما يطمح إليه من غايات ونتائج.

والإنسان هو قلب الإدارة والمؤثر فيها، وعلى هذا فاختيار الأكفاء أمر مهم للغاية، فكما أن حسن الاختيار له مردود حسن وجيد على الإدارة فإن

ضده وهو الاختيار السيئ غير الموفق له مردود سلبي مدمر.

وحينما تتمكن جهات الاختصاص في شغل الوظائف إلى الانتقاء المنظم وتحصل على أفضل العناصر البشرية لتولي الأعمال، فإن آثاره الحسنة والإيجابية عميقة الفائدة في الحاضر والمستقبل.

وإذا كانت عملية الاختيار وما يحف بها من صعوبات تتعلق بأعمال المقارنة بين المتقدمين، والتعرف على ميولهم وقدراتهم المناسبة لمتطلبات الوظيفة الشاغرة، وما يغلب على الظن من نجاح أو فشل للمتقدم إذا كانت عملية الاختيار كما وصفنا، فليس من المستغرب أبدًا أن يعتبرها علماء الإدارة أخطر العمليات وأشدها حساسية، ولذلك نجدها قد أصبحت الشغل الشاغل للدارسين والمفكرين والعاملين في المجالات المتعلقة بشئون الأفراد في الإدارة المعاصرة[١]، وغايتهم في كل جهودهم فيما وضعوه من نظم ولوائح وتعليمات وضوابط في هذا الصدد أن يتمكنوا بالتالي من وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، ولقد كان من المتعب جدًّا في هذا الباب عمق الاختلاف بين أفراد البشر الناشئ عن اختلاف الثقافات والبيئات الاجتماعية والنفسية والوراثية والعقائدية . . . إلخ. ولقد طغى اصطلاح التوظيف على اصطلاح الاختيار لدى علماء الإدارة المعاصرين، وإذا قصدوا بالتوظيف ما يتعلق بشئون الأفراد من تعيين وتدريب ومرتبات وإجازات فقط، فهو أضيق مما تعنيه الإدارة الإسلامية بالاختيار، أما إذا قصدوا جميع الإجراءات المتعلقة بشغل

---

(١) انظر: البحث المقدم من إبراهيم عبد الصادق لمعهد التخطيط القومي بالقاهرة سنة ١٩٨٠م، تحت عنوان «الاختيار للوظيفة العامة كأداة لترشيد استخدام المواد البشرية»: ص٤.

الوظائف الشاغرة بالاختيار أو الترشيح أو عن طريق الترقية أو النقل أو بالتدريب على طبيعة عملها، أو الإعارة لشغلها أو عن طريق الندب أو الانتداب، فعلى هذا يكون مصطلح التوظيف في الإدارة المعاصرة ومصطلح الاختيار في الإدارة الإسلامية غير مختلفين، بل هما سائران على خط واحد جنبًا إلى جنب.

وتأتي أهمية ما يتعلق باختيار الأفراد في إدارة المرافق العامة من منطلق إدراكنا أن المرافق بتجهيزاتها الأساسية من مكان وأدوات ونظم وتمويل، إنما يمثل الجسم الساكن في المرفق أو المنظمة، وأن الموظف وما يتعلق به من عمليات التوظيف ـ الاختيار ـ للوظيفة العامة، وما يتصل به من عمليات إدارية مختلفة شديدة التداخل والتعقيد، إنما تعتبر العنصر الحي المتحرك الذي ينقل المرفق من حالة السكون إلى الديناميكية والحياة والحركة[١].

ومما زاد في نسبة الاهتمام بحسن الاختيار لشغل الوظائف العامة اتساع نطاق خدمات الدولة في العصر الحديث، والطلب بإلحاح على التوسع في الخدمات الاجتماعية مما حدا بالمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية أن تنمو بسرعة هائلة مما جعلها تستوعب أعدادًا كبيرة من العاملين، ولكي يمكن الحصول على أفضل الكفاءات المتاحة بواسطة الاختيار السليم لا بد أن نعنى عناية خاصة بالتنظيم وتحديد الواجبات والمسئوليات والعلاقات الوظيفة فيما بين الأجهزة، وفيما بينها وبين الأفراد، وتحديد الاختصاصات والصلاحيات مع الأخذ في الاعتبار وضوح الرؤية في اتباع المركزية أو اللامركزية في سياسة العمل وتفويض السلطات،

---

(١) انظر: كتاب «إدارة المؤسسات الاجتماعية» لصلاح جوهر: ص٢٠٦، مكتبة عين شمس ـ القاهرة سنة ١٩٧٣م.

وأن يكون كل ذلك على جانب كبير من الوضوح لدى جميع العناصر البشرية الذين يعملون بالمنظمة؛ لأنه من الضروري معرفة كل منهم لدوره المطلوب منه، كما أنه من الضروري العلم والإحاطة بالنظم واللوائح وكافة القواعد التي يتم التعاون بموجبها، ومما يعين على حسن الاختيار: تصنيف الوظائف وترتيبها، الذي يقوم على الوصف الوظيفي الدقيق لمسئوليات الوظيفة وواجباتها، وتحديد الشروط الواجب توافرها من مؤهلات وخبرات ومهات فيمن يرشح لشغل الوظائف الشاغرة[١].

وإذا تمكنت الإدارة من الإجادة في ترتيب الوظائف وتصنيفها فقد يساعدها ذلك على وضع الأساس المتين للإصلاح الإداري المنشود، ويجعلها تسير على أسس علمية ترتكز على طبيعة العمل ونوعيته، وتضمن الجودة في إدارة نظام الوظيفة العامة في الدولة[٢].

ذلك أن مبدأ التصنيف يدعم نظرية التخصص وتقسيم العمل الذي ينقسم بموجبه أي تنظيم إلى الإدارات والشعب والوحدات، بحيث تقوم كل واحدة منها بمجموعة من الأعمال والتخصصات والوظائف، وتكون تلك الأقسام والشعب والوحدات بمستويات وظيفية محددة في السلم الوظيفي للهيكل التنظيمي للمرفق العام أو المنظمة، ويكون لكل واحدة فيها سلطات واختصاصات محددة واضحة يتم بمقتضاها التكامل فيما بين تلك الوحدات وفق طبيعة المرفق العام وحجمه والهدف الرئيسي المحدد له.

---

(١) انظر: كتاب «الإدارة بين النظرية والتطبيق» للدكتور إبراهيم درويش: ص١٢، وكتاب «أصول الإدارة والتنظيم» للدكتور محمود عساف: ص١٨٣، وكتاب «الأصول العلمية للإدارة والتنظيم» للدكتور علي عبد الحميد: ص٧٥.

(٢) انظر: كتاب «نظرية الكفاية في الوظيفة العامة» للدكتور حمدي أمين عبد الهادي: ص٤٠٠ ـ ٤٠٢.

ويكون تصنيف الوظائف وترتيبها على شكل مجموعات، وكل مجموعة تضم فئات من العاملين من ذوي التخصصات المختلفة. يتم توجيه نشاطاتهم وتنسيق جهودهم وتعاونهم على إنجاز ما هو مطلوب وفق السياسة المرسومة والخطة الموضوعة.

ويستهدف تصنيف الوظائف في الأصل تحقيق مبدأ الأجر المناسب لما يبذل من عمل، إلاَّ أنه في الأخير تغلغل في التنظيم الإداري وأصبح ذا أثر بالغ في تنظيم شئون الوظيفة العامة، واتضح بجلاء أن له مزايا متعددة في الإدارة العامة ومن هذه المزايا[1]:

١ ـ تنظيم شغل الوظائف وتحقيق المساواة على أساس الجدارة.

٢ ـ انضباط عمليات الترقية والنقل وضبط مقادير الأجور والمرتبات، وبرامج التدريب والتخطيط الوظيفي.

٣ ـ تحديد المسئولية وإيضاح مشاكل التنظيم.

٤ ـ تسهيل إجراءات التخطيط الإداري.

٥ ـ وضع الضوابط والمعايير لتقويم كفاية الأداء.

وإذا نظرنا إلى فكرة ترتيب الوظائف وتصنيفها الذي أخذت به الإدارة المعاصرة في عهودها الأخيرة نجد أن الإدارة الإسلامية قد عرفته منذ عهدها الأول، حيث أخذت بالنظام اللامركزي في الإدارة والتنظيم على أساس التفويض والرقابة، وقد طبق ذلك في أنحاء المملكة الإسلامية إضافة إلى قدرة الإدارة الإسلامية على التعامل مع المستجدات واستيعاب ما أفرزته طبيعة الدولة من معطيات جديدة وبيئات ثقافية واجتماعية متباينة

---

(١) انظر: كتاب «إدارة الموارد البشرية» للدكتور محمد ماهر عليش: ص٢٠ ـ ٢١، وكتاب «إدارة المؤسسات الاجتماعية» للدكتور صلاح جوهر: ص٢٠٦.

مما يعطي دليلاً واضحًا على تفوقها باعتبارها مدرسة مستقلة ذات أُطر ومبادئ إذا وضعت في كفة الميزان الإداري رجحت بما سواها من مدارس إدارية أخرى[١].

* * *

(١) انظر: كتاب «الفكر الإداري الإسلامي المقارن» للدكتور حمدي أمين عبد الهادي: ص١٦٣ ـ ١٦٤، وكتاب «أصول الإدارة الإسلامية» لشاكر الحنبلي: ص٨، و«المقدمة» لابن خلدون: (٢/ ٦٠١)، و«العواصم من القواصم» لابن العربي: ص٨٧، وكتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد على: ص١٢، ٢٥، ٢٨.

* المبحث الثالث عشر: عن الوصف والتوصيف الوظيفي ومصادر الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية:

تمهيد عن الوصف والتوصيف الوظيفي:

مما يراعى في الإدارة الإسلامية قبل الاختيار أن يتم بوضوح حصر الواجبات والمسئوليات الداخلة في نطاق الوظيفة، وبيان ظروف العمل الخاصة بها، وكل ما يؤثر في قيمتها، ثم ترتيب تلك الوظائف وفق أقدارها؛ لكي يترتب على ذلك تحديد دقيق لطبيعة العمل المراد من الموظف، وحجم ذلك العمل ومعرفة مقدار ما تدعو الضرورة إليه من القوى العاملة وخصائص العمالة المطلوبة، وغير ذلك من الأُمور الهامة والبيانات الضرورية التي لا تستغنى عنها الإدارة؛ لوضع تصور سليم لما يستدعيه سير المرفق وتحقيقه لأهدافه المطلوبة، ولكي يتسنى تحديد المسئولية وتحديد أوجه القصور إن وجدت بقصد تلافيها وعلاجها في الوقت المناسب، قبل أن يستفحل الضرر ويتعذر الإصلاح[1].

ولقد كان البيان لما يجب وما يحرم وما يستحب وما يكره، وما هو مباح من أولى مهام الإدارة الإسلامية، فلقد كانت الدولة الإسلامية منذ نشأتها على يد الرسول ﷺ واضحة كل الوضوح فيما تأمر به، أو تنهى عنه أو تبيحه، وكان النبي ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ هو المبين للناس ما نزل إليه من أحكام، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]، وقال

---

(١) انظر: كتاب «الإدارة الصناعية» للدكتور إبراهيم هميمي: ص٧ ـ ٩، وكتاب «الإدارة في صدر الإسلام» للدكتور عبد المنعم خميس: ص٩٥.

(٢) سورة النحل، الآية: ٤٤.

تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[(١)]، وكان الرسول ﷺ يحدد طبيعة العمل وما يجب أن يقوله أو يفعله كل وال أو رسول أو مندوب قبل أن يبعثه، وكان تحديده ﷺ لطبيعة الوظيفة وما تنطوي عليه من واجبات وما يحدده من صلاحيات يتم بالشرح والمشافهة، ويسجله بصورة واضحة ومتكاملة في عقد الولاية أو بإعلانه على رؤوس الأشهاد[(٢)].

وقد نظم النبي ﷺ الوظائف في الدولة الإسلامية. وضبط الأُمور بالولايات التي نصبها والعمالات التي أسسها واختار لها الأكفاء وحدد اختصاصاتهم ومجالات عملهم وفوض السلطات والصلاحيات اللازمة لممارستها من قبل ولاته، ونظم علاقات الدولة الوليدة بغيرها من الدول القائمة آنذاك، وكان تنظيم الشئون الداخلية في الدولة الإسلامية في عهد النبوة من أفضل الأنظمة وأرقاها، فقد كان هناك تحديد واضح وناجز للسلطات والصلاحيات، ووحدة في القيادة والأمر في نطاق التمكن، ومبدأ تكافؤ السلطة مع المسئولية وتطبيق مبدأ اللامركزية الإدارية والتنسيق الكامل بين المستويات على أساس المشروعية على نحو يحقق الانسجام والبت والإنجاز ويضمن الاستقرار والأمن وتحقيق العدل.

وهكذا كان الحال في عهد الخلافة الراشدة إلا أنها ازدادت ـ الإدارة الإسلامية ـ توسعًا في دائرة الاختصاصات والصلاحيات تبعًا لما يستدعيه واقع الحال بعد أن اتسعت رقعة الدولة وأدخلت في نطاقها شعوبًا مختلفة

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

(٢) انظر: كتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص٨، وكتاب «الرسالة الخالدة» لعبد الرحمن عزام: ص٨٣، وكتاب «نظام الحكم الإسلامي» للدكتور محمود حلمي: ص٢٤٧، ٣٠٦.

وحضارات متباينة، وقد برهنت الإدارة الإسلامية على مرونتها وسعة أفقها، حيث استوعبت تلك المستجدات بكفاءة ومقدرة، وقد استجد على نظام الوظيفة العامة مسميات حديثة في ذلك الأوان، فيما يسمى ديوان الدواوين، وكذلك ما نشأ من تقسيم أقاليم الدولة إلى ولايات وإمارات، ويتضح المنظور الإداري الإسلامي بالنسبة للوصف الوظيفي فيما كتبه علماء الفقه السياسي الإسلامي من تحليل للوظائف ووصف وظيفي، تضمنته المسئوليات والواجبات التي نصوا عليها، وقد رتبوها في مجموعات وفئات ساعدتهم في تحديد المواصفات لمن يشغلها والشروط الواجب توافرها فيمن يرشح لها، وكان الهرم الوظيفي يبدأ بمنصب الإمام الأعظم الخليفة أو الملك وما ينبثق عن الوظيفة العظمى من الوظائف الأخرى مثل وظائف الوزراء، ووظائف القضاء، ووظائف المظالم، ووظائف الديوان، والجباية والعمال وبيت المال والولاة في مختلف الوظائف والدرجات من مدنية وعسكرية ومالية . . . إلخ[(١)].

وكان الفكر الإداري الإسلامي واضحًا كل الوضوح فيما يختص بالتحليل الوظيفي، وكان علماء الإدارة المسلمون يستهدفون من ذلك التحليل الوصول إلى معرفة المقصود من الولاية؛ ليتمكنوا من تحديد مواصفات مَن ينبغي أن يشغلها. وفيما يختص بمواصفات شاغل الوظيفة في الإدارة الإسلامية، فقد كان هو الآخر في مقدمة ما اهتمت به الإدارة

---

(١) انظر: كتاب «التراتيب الإدارية» للكتاني: (١/ ١٢، ١٣، ٢٤)، و«مقدمة ابن خلدون»: (٢/ ٦٠١)، وكتاب «الإدارة في صدر الإسلام» للدكتور محمد عبد المنعم خميس: ص٨٩ ـ ٩٣، وكتاب «أصول الإدارة في صدر الإسلام» لشاكر الحنبلي: ص٨، وكتاب «الإدارة في الإسلام» للدكتور عبد الشافي محمد عبد اللطيف: ص٧.

الإسلامية، فقد ركزت الإدارة الإسلامية على تحديد الشروط والمواصفات لكل من يرشح للقيام بأعمال ولاية عامة، وكان علماء السياسة الشرعية وفقهاء الشريعة ينصون على الشروط الواجب توافرها لمن يرشح لكل وظيفة بحسبها مراعين توافر الكفاية الفنية والمهنية والعلمية؛ سعيًا منهم للحصول على الجدير بالولاية الصالح لتوليها القادر على تحمل مسئولياتها حسب ما تقتضيه حال الوظيفة نفسها، وكان في مقدمة ما يهتمون به شرط الإسلام والحرية والبلوغ والذكورة . . . إلى آخر تلك الشروط على نحو ما سبق تفصيله في الباب الأول من هذه الرسالة، ولا يعني أن ما ذكروه هو كل ما ينبغي أن يشترط في المرشح، بل الباب مفتوح لإضافة أي شرط أو صفة يقتضيها حال الوظيفة، ويكون في اشتراطها خدمة للصالح العام. ومما يدلنا على أن لولي الأمر أن يشترط ما يرى من المصلحة اشتراطه فيمن يريد أن يوليه شأنًا من شئون الأُمة ما نص عليه عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ حيث قال: (أريد رجلاً إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم، وإذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم)[1]. فقد حدد بقوله هذا مراده من الصفات التي يرغب في توافرها فيمن يرشحه.

ومثل هذا ما أثر عن المأمون في توصيفه لمن يرغب أن يوليه عمل إحدى الوظائف الهامة في الدولة الإسلامية، حيث قال: (إني ألتمس لأُموري رجلاً جامعًا لخصال الخير، ذا عفة في خلائقه، واستقامة في طرائقه، قد هذبته الآداب، وأحكمته التجارب، إذا اؤتمن على الأسرار قام بها، وإن قلد الأُمور نهض بها، يسكته الحلم، وينطقه العلم، له صولة

(١) انظر: «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص٢٨.

الأُمراء، وأناة الحكماء، وتواضع العلماء، وفهم الفقهاء)[١].

ويظهر مما تقدم أن الإدارة تراعي باهتمام بالغ جانب الوظيفة، وبنفس الدرجة من الاهتمام تراعي الموظف، فهي لا تركز على الوظيفة فقط وتهمل جانب الموظف، ولا تركز على الموظف وتهمل جانب الوظيفة، وهذه إحدى مزايا الإدارة الإسلامية. وكما أن الإدارة الإسلامية تعتبر الوظيفة رسالة فهي تعتبرها في نفس الوقت مهنة وسبيلاً من سبل العيش لمن يعمل فيها فتضمن له الاستقرار والأمن على مستقبله، وتقرر له المرتب والأجر المجزي الذي يكفل له حياة طيبة، ورزقًا مناسبًا يحميه ويمنع عنه غوائل الحاجة والعوز، ويكفيه ذلة الفقر وهوان الحاجة إلى الناس في نطاق توفير احتياجاته الضرورية وتطلعاته المعقولة؛ ليتسنى له التفرغ الكامل للقيام بمهام وظيفته، وتعبر الإدارة الإسلامية عن الرواتب والأجور والمخصصات بالنفقة والمئونة والرزق والجعل، ومراعية الهدف والغاية من ذلك؛ لأن الإدارة الإسلامية لا تنظر إليها كمعادل رياضي للعمل؛ لأن العمل يحف به الاحتساب والنية الصالحة والقصد الحسن، ذلك أن الإدارة الإسلامية تمنح الموظف عائدات مناسبة لمن يعول بعد وفاته أو عجزه فهي في هذا على الند المماثل أو المتفوق على ما قررته الإدارة الحديثة في هذا المجال[٢].

---

(١) انظر: «قوانين الوزارة» للماوردي: ص٢٢، ١١٤، وكتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة: (١/ ١٥، ٨٣)، وكتاب «التبر المسبوك» للغزالي: ص١١١.

(٢) انظر في كل ما تقدم: «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٣٨، و«كنز العمال»: (٢/ ٩٥)، و«مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر» لشيخ زاده: (٢/ ١٤٣)، وكتاب «التاج في أخلاق الملوك» للجاحظ: ص١٤٥، و«الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٢٠٥، وما بعدها، وكتاب «الاعتصام» للشاطبي: (٢/ ٣٢٨)، وكتاب «الكسب» لمحمد بن الحسن الشيباني: ص٧٤ ـ ٧٦.

- **مطلب: في مصادر الاختيار للوظيفة في الإدارة الإسلامية:**

لقد كانت مصادر الاختيار للوظيفة العامة في الإدارة الإسلامية متعددة، ومن المعلوم أنه كلما تعددت المصادر كلما كان ذلك زيادة في إثراء عملية الاختيار وسببًا مباشرًا في تحقق أهداف الاختيار؛ إذ من المؤكد أنه كلما تكاثر الأفراد الذين يتم الاختيار من بينهم كلما كانت الفرصة متاحة بشكل أكمل للعثور على الكفاءات المناسبة لكل وظيفة بحسبها، وهو ادعى في نفس الوقت إلى ترجح احتمال اكتشاف أصلح العناصر البشرية لتولي مهام الإدارة العامة، ولقد كانت الإدارة الإسلامية تفضل حسب ما اتضح لنا من استقراء التاريخ أن تعول في شغل وظائفها على المصدر الداخلي، وتتجنب بقدر المستطاع الترشيح من المصدر الخارجي، ذلك أن الدولة الإسلامية في العهد النبوي، وفي عهد الخلافة الراشدة كانت تسند الولاية في البلد أو القبيلة إلى أصلح الموجودين من ذلك البلد أو تلك القبيلة كلما كان ذلك ممكنًا ومتيسرًا، ولا يولى على القوم رجل من قوم آخرين إلاَّ عند الضرورة، فلا تلجأ الإدارة الإسلامية إلى بعث أمير أو غيره لأي بلد أو قبيلة إلاَّ عند عدم وجود من يصلح للولاية المعينة من أهل تلك الناحية أو تلك العشيرة، وعلى هذا فإن اختيار أمير القوم بعد أن يدخلوا في الإسلام يكون من بينهم وإذا لم يوجد من بينهم من هو صالح، فإن الرسول ﷺ يرسل إليهم أحد الصحابة سواء من المهاجرين أو من الأنصار أو من غيرهم ممن تتوافر فيه الكفاية والمقدرة على تولي تلك الولاية[1].

---

(١) انظر: «تاريخ الطبري»: (٣/ ٣٣٥)، و«سيرة ابن هشام»: (٢/ ٢٤٧)، و«صحيح مسلم»: (٣/ ١٣٥٦).

وهذا لا يعني بحال من الأحوال تفادي حساسية ضد الدخيل الوافد على البلد أو العشيرة، أو النفور ممن ليس من أهل الناحية وعدم التعاون معه؛ مما يعرقل مسيرة الإدارة ويصدع بنيان الأُمة، بل إن واقع الحال بعكس ذلك، فبمجرد دخول الناس في دين الله وانضوائهم تحت لوائه تزول من نفوسهم نعرة الجاهلية وعصبيتها، ولا أدل على ذلك مما حصل بين قبيلتي الأوس والخزرج في المدينة، وبين المهاجرين والأنصار، فقد تكون مجتمع الأُمة من مكلفين مسئولين ومتضامنين تحكمهم قواعد الدين وأصوله وتهمهم المصلحة العامة، ولهذا كان منظور الإدارة الإسلامية في التوصيف الوظيفي هو السعي في إسناد مهام الأُمة ووظائفها إلى الأمثل فالأمثل، ولكن برغم هذا كله فإن للإدارة الإسلامية نظرتها وضوابطها وخياراتها المفضلة فيما بين المصدرين الداخلي والخارجي مستصحبة في كل ذلك تحقيق مبدأ العدل، ومعتمدة على توافر الصلاحية والكفاية عند الترشيح لأي عمل من الأعمال التي لها مساس بمصالح الأُمة، فمن توافرت فيه الكفاية والصلاحية فهو المقدم؛ لأن الهدف الأسمى هو تحقيق المشروعية واستتباب الأمن وتحقيق العدل وضمان الاستقرار، وعلى هذا فمنهجها في تفضيل المصدر الداخلي حينما تتوافر الشروط ويستقيم بها الأمر منهج لا غبار عليه، وفيه ترغيب للناس في الدخول في الدين والانقياد لولي الأمر، وضمان لسير المرافق، وإشعار للجميع بطريقة عملية بأن إحسان الظن بالجميع قائم، وأن البعث للولاة أو إرسال القضاة أو غيرهم إلى النواحي إنما يلجأ إليه إذا لم يوجد في الجهة من يصلح لتولي ذلك الأمر بكفاءة وصلاحية تضمن لمصالح الأُمة القيام والاستمرار، وتوافر الأمن والاستقرار. ومن هذا المنطلق يظهر شمول نظرة الإدارة الإسلامية، وأن

دائرة الاختيار فيها تتسع حسب الحاجة لتشمل جميع الأُمة برفع النظر عن المصدر الداخلي أو المصدر الخارجي، خلافًا لما في الفكر الإداري الحديث ونظرته الضيقة إلى هذين المصدرين، إذ توحي مباحث علماء الإدارة المحدثين بأن الاختيار من المصدر الخارجي من شأنه أن يؤثر تأثيرًا سلبيًّا على المرفق أو المنظمة حيث تحصل النفرة، وعدم التعاون، وتشتد المكائد ضد الوافد الغريب، وهذا ما لا وجود له في الفكر الإداري الإسلامي ولا وجود له في واقع المجتمع الإسلامي ذاته، فالمحاذير التي تبديها الإدارة الحديثة في حالة الاختيار من المصدر الخارجي تتلاشى جميعها أمام تطبيق تعاليم الإسلام الحكيمة، حيث تلتزم الإدارة الإسلامية بالأخذ بقواعد الأخلاق، ذلك أن أفراد الأُمة الإسلامية متضامنون في أداء الواجب ومتعاونون في القيام بأدوارهم في نشر دعوة الإسلام، وتهيمن عليهم روح الشعور بالمسئولية ومراقبة الله والاعتقاد الجازم بأن الوظيفة أمانة ومسئولية كبيرة[١].

وعلى هذا فالاختيار في نظر الإدارة الإسلامية لشغل الوظيفة العامة يصلح من المصدر الداخلي كما يصلح من المصدر الخارجي، كما يصلح من السابقين الأولين في الإسلام وممن يعتنق الإسلام حديثًا، ويدخل إلى حظيرة الإسلام، فإنه لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، فلا تمانع الإدارة الإسلامية متى ثبتت كفاءته ومقدرته وصلاحيته من أن تسند إليه ما هو أهله من الولايات حسب مقتضيات المصلحة العامة.

---

(١) انظر: «قضية العودة إلى الإسلام في الدين والمجتمع» للدكتور حماد بن محمود: ص١٤٩.

فلقد كان المسلمون الجدد مصدر إثراء للوظيفة في الإدارة الإسلامية بحكم ما لديهم من خبرات، وما يتمتعون به من علم ومعرفة وتجارب وإلمام بأعراف وعادات البلاد التي أضاءت أروقتها أنوار الدين الإسلامي بالفتوحات، كما كان استعمال أهل الذمة فيما يجيدونه من أعمال قد أثرى هو الآخر بشغل الوظيفة العامة.

ويضاف إلى ما تقدم فريق المدربين، وهم الذين يتم تدريبهم وتعليمهم ما يتعلق بأعمال الوظيفة ومهامها حتى يحذقوها وتحصل لهم المهارات المطلوبة لها بحيث يكونون على مستوى جيد من الكفاية والمقدرة تؤهلهم للقيام بمهام الوظيفة العامة بجدارة وامتياز، ذلك أن الإدارة الإسلامية تعنى عناية خاصة بالإعداد لتحمل المسئولية للوظيفة العامة من الناحية العلمية والفنية والمهنية والنفسية، وتبدأ عملية الإعداد عادة في مرحلة مبكرة تمتد جذورها إلى الأسرة الصالحة زوجًا وزوجة، والبيئة الصالحة وتربية الناشئين على الخلق القويم والمنهج الإسلامي السليم[1].

يضاف إلى ما تقدم أن الإدارة الإسلامية تعني بوضع المعين مجددًا في الوظيفة تحت طائلة التوجيه والإرشاد والتدريب مدة من الزمن؛ ليتم الحكم عليه بعد حين، إما بالنجاح فيما ولي فيه أو الإخفاق، ومن ثم الاستبدال، فهو يبتلى بالوظيفة ويختبر لتعرف أهليته وكفاءته من الناحيتين العلمية والعملية، وهذا معنى قول عمر ـ رضي الله عنه ـ لأحد ولاته: (إن أحسنت زدتك، وإن أسأت عزلتك) والإدارة الإسلامية بهذا النهج قد سبقت بقرون ما توصلت إليه الإدارة الحديثة في الإعداد وفي وضع الموظف تحت

---

(١) انظر: بحث بعنوان «القرآن وتجديد المجتمع» للدكتور إبراهيم اللبان، طبع مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٦٨م.

الاختبار مدة من الزمن بعد تعيينه، ليتم تثبيته بعد ذلك في حالة صلاحيته أو تنحيته في حالة عدم صلاحيته[(١)].

أما التوجيه والتدريب والموظف على رأس عمله لرفع كفاءته وزيادة معلوماته وتقوية فعاليته وتحسين أدائه وتنمية مهاراته بتزويده بالمعلومات والمعارف والمهارات المتصلة بوظيفته، فهذا النهج الإداري قد أخذت به الإدارة الإسلامية منذ نشأتها في العهد النبوي، فقد كان اهتمام النبي ﷺ بمن يستعملهم من أصحابه اهتمامًا شديدًا، وبرهان ذلك ما كان يسديه لهم من نصائح ويوجههم به من إرشادات قولاً وعملاً؛ حتى يكتسبوا المهارة المطلوبة لما يقومون به من أعمال، ويثقوا من أنفسهم فيما سيتولونه من ولايات، ومن ذلك مصاحبته لعبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ إلى الأسواق؛ ليشرح له كيفية شق زقاق الخمر حين كلفه بتلك المهمة، وهذا في حقيقته تدريب عملي ميداني ومن ذلك ما ذكره ابن جرير الطبري من أن علي بن أبي طالب قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضيًا، فقلت: يا رسول الله، ترسلني وأنا حدث ولا علم لي بالقضاء. قال: «إن الله سيهدي قلبك، ويثبت لسانك، فإذا جلس إليك الخصمان فلا تقتضين حتى تسمع من الآخر، فمازلت قاضيًا أو ما شككت في قضاء بعده . . .». وكان من أصول الإدارة الإسلامية تدريب الشباب وتعليمهم الرماية والسباحة والسباق وركوب الخيل؛ تدريبًا لهم وإعدادًا لمواجهة المواقف المختلفة وصنوف الأزمات المتنوعة سلمًا وحربًا، وقد تمكنت الإدارة الإسلامية منذ فجر الإسلام أن تسد حاجتها من الكفاءات وتوجد أفضل جيل عرفته الإدارة

---

(١) انظر: «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص٣١، ٤٩، والماوردي في «قوانين الوزارة»: ص١٤٥.

حتى اليوم غير وجه التاريخ وأنقذ الإنسانية، ودفع بها خطوات إلى الأمام، ثم إن الأسوة والقدوة تعتبر من البنية الأساسية في الفكر الإداري المسلم، ذلك أن الفرد يتدرب عن طريق الاقتداء والتأسي؛ ليتقن بعد ذلك الدور المطلوب منه ويحذقه، والتدريب عن هذا الطريق ـ أي: طريق الأسوة والقدوة ـ عظيم الفائدة، جليل القدر، عميق الأثر[١].

أما أسلوب شغل الوظيفة العامة فكما أسلفنا فإن للإدارة الإسلامية أساليبها المختلفة في ذلك تبعًا لما تمليه مصلحة الأُمة ويقتضيه الظرف القائم والحالة الراهنة، فلم تتقيد الإدارة الإسلامية بطريقة واحدة في شغل وظائفها القيادية أو العادية، فليس هناك أسلوب مفروض لا تتعداه بل المهم اختيار الأنسب والأفضل باستعمال طرق التوظيف المختلفة في إطار تحقيق العدل والصلاح، بل إن الإدارة الإسلامية تتقبل جميع أساليب الاختيار التي توصل أو يمكن أن يتوصل إليها الفكر الإنساني ويمليها الاجتهاد، مادام أن ذلك الأسلوب لا يتعارض مع قاعدة من قواعد الشريعة أو أصلٍ من أصولها، ومادام يحقق المصالح ويدرأ المفاسد[٢] ذلك أن الإدارة الإسلامية لا تأخذ بمبدأ وضع القوالب الإجرائية الجاهزة لوقائع قد تحدث في المستقبل؛ لأنه ربما حدث ما يخالف تلك القوالب ولا يتمشى

---

(١) انظر: كتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص٢٩، ٣٢، ٣٧، وما بعدها، وكتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب: ص٢١٥، وما بعدها.

(٢) انظر في كل ما تقدم: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن قيم الجوزية: ص٣٠٦، وكتاب «الاعتصام» للشاطبي: (٢/ ٢٣٩)، وكتاب «السياسة الشرعية» لعبد الرحمن تاج: ص١٠، ١١، ٢٠، وكتاب «الدولة عند ابن تيمية» لمحمد المبارك: ص٢١٩، وكتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار: (٢٠/ ١٠٠)، وكتاب «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة: (١/ ١٢، ٢٢، ٢٥، ٢٨، وما بعدها).

معها؛ فتقع الأُمة في الحرج والمشقة، وإنما نهج الإدارة الإسلامية المفضل دائمًا أن تضع أُصولاً عامة وقواعد كلية تصلح أن ينسج الناس على منوالها، ويضعوا بحكم اجتهادهم والمستجدات التي تحدث لهم ما يتفق مع روح الشريعة ومقاصدها، وهذا النهج وهذه الخاصية من أهم مناهج وخصائص الإدارة الإسلامية تمشيًا مع ما سار عليه فقه التشريع الإسلامي، وهي بهذا النهج تتفوق على غيرها بشكل ملحوظ.

وإذا ما استقرأنا ما اتبعته الإدارة الإسلامية من أساليب في عملية الاختيار، لشغل الوظيفة العامة، نجد أنها متنوعة ومتعددة تمشيًا مع ما تمليه مصلحة الأمة، وما يصل إليه اجتهاد ولي الأمر أو نائبه في ذلك، ومن تلك الأساليب إعلان الشروط المطلوبة في المرشح، مع طلب المشورة ممن يعرف من هو صالح لتلك الولاية بعد علمه بالمطلوب، وذلك كما فعل عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ حينما اشترط توافر الهيبة مع التواضع، فقال: (أريد إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم، وإذا كان أميرهم كان كأنه واحد منهم) فأشار عليه الصحابة بمن تتوافر فيه هاتان المزيتان، فولاه فكان موفقًا في اختياره(١).

ومن تلك الأساليب الأسلوب الذي اتبعه المأمون حينما أوضح الصفات التي يرغب في توافرها فيمن يرشحه لشغل الوظائف العامة في دولته، كما سبق بيانه.

ومن تلك الأساليب أيضًا أنه إذا أشكل على ولي الأمر صلاحية الرجل من عدمها أشاع بين الناس أنه يريد أن يوليه منصبًا معينًا، ثم يتمادى في ذلك أيامًا فيمتلئ البلد بالأقاويل فيفترق الناس بين مؤيد ومعارض، بحيث

---

(١) انظر: «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص٣٨.

يذهب كل فريق إلى ذكر المحاسن والفضائل أو المثالب والعيوب، فتتكون لدى الحاكم محصلة من البيانات والمعلومات التي يستطيع بعد دراستها وتمحيصها والاستيثاق من صحتها البت في الأمر عن بينة بحيث يترجح جانب اختياره لشغل المنصب أو صرف النظر عنه(١).

وهذا الأسلوب لم تصل إليه بعد الإدارة الحديثة.

ومن الأساليب المتبعة في الإدارة الإسلامية للوصول إلى حسن الاختيار ورفع نسبة الصواب فيه، إجراء الاختبار للمرشح قبل أن يبت في أمر توليته، وقد أخذت الإدارة الإسلامية بهذا الأسلوب في وقت مبكر منذ العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة، فقد ثبت باستقراء سيرة الرسول ﷺ وما نقل عن أصحابه أنهم ما كانوا يسندون الولاية إلى الشخص المرشح إلاَّ بعد التثبت من صلاحيته بوسائل متعددة، في مقدمتها الاختبار وبرهان ذلك أن النبي ﷺ عندما أراد أن يولي معاذ بن جبل ـ رضي الله عنه ـ على اليمن سأله: بم تحكم؟ فأجاب معاذ: بكتاب الله. ثم سأله: فإن لم تجد؟ فرد معاذ: بسنة رسول الله. ثم سأله: فإن لم تجد؟ فأجاب معاذ: أجتهد رأيي ولا آلو: فسر النبي ﷺ سرورًا عظيمًا، واستيقن من صلاحية معاذ لتلك الوظيفة فبعثه إليها وهو مطمئن لكفايته واستعداده(٢).

ومثل هذا ما حصل من عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ مع كعب بن ثور حين كان في مجلس عمر، فجاءت امرأة تشكو زوجها، فأمر عمر كعبًا أن يقضي بينهما فلما قضى بما لم يخطر لعمر على بال أعجب به فاختاره وعينه قاضيًا على البصرة، ومثل هذا ما حصل من عمر مع شريح عندما

---

(١) انظر: كتاب «الفخري في الآداب السلطانية» لابن طباطبا: ص٢٣.

(٢) انظر: «تاريخ الأمم والملوك» للطبري: (٢/ ٤٦٤).

حكم شريح على عمر في فرس أعطبها فأعجب بعدله وجرأته فولاه قضاء الكوفة[١].

ومما تقدم يتضح أن الإدارة الإسلامية تعول على الاختبار باعتباره أحد الأساليب التي عن طريقها يتأكد صلاحية المرشح من عدمها، ولذلك فهم يقولون: (أول المعرفة الاختبار، قابل واختبر)[٢].

ومن أساليب الإدارة الإسلامية في الاختيار الترقية، ومن أمثلة ذلك ما حصل زمن الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم، فقد درجوا على أن يكون تعيين وال مكان آخر إنما يقصد منه اختيار الأصلح حسب الأحوال، كما فعل عمر ـ رضي الله عنه ـ حين ولى أبا عبيدة بدلاً من خالد بن الوليد في قيادة جيش المسلمين، وحينما أمر عامله على العراق أبا موسى الأشعري بأن يستبدل عماله ما عدا عامله على البحرين، وقد بنى عمر أمره هذا على نتيجة اختباره لأولئك العمال حينما استدعاهم إلى المدينة لغرض مقابلتهم واختبارهم، ولم ينجح منهم سوى والي البحرين الذي أمر بإبقائه. وكان عمر ـ رضي الله عنه ـ يصرح لولاته بأن من أحسن سيزيده ومن أساء منهم سيعزله[٣]. وفي هذا المعنى يقول زياد بن أبيه وهو أحد أُمراء بني أُمية البارزين لأحد عماله: «إن وجدناك أمينًا زدنا في عملك، ورفعنا من ذكرك، وأكثرنا من مالك، وأوطأنا عقبك»[٤].

---

(١) انظر: كتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص٣٥، ٤٩، ٥٠.

(٢) انظر: «التاج في أخلاق الملوك» للجاحظ: ص١٥، ١٦.

(٣) انظر: كتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب» لمحمد كرد علي: ص٣١، وانظر كتاب «عمر بن الخطاب وأصول الإدارة الحديثة» للدكتور سليمان الطماوي: ص١٤٣.

(٤) انظر: كتاب «الإدارة الإسلامية في عز العرب»: ص٣٥.

وعلى هذا فالترقية في منظور الإدارة الإسلامية إنما تعتمد على الكفاية والمقدرة، وهي حافز من الحوافز المعتبرة في الفكر الإداري الإسلامي.

ويفهم من هذا أيضًا أن الإدارة الإسلامية لا تعول من كل وجه على الأقدمية المطلقة في الترقية، وإنما تنظر في المقام الأول إلى الكفاية والمقدرة، وهي بهذا تخالف الإدارة المعاصرة، حيث يقرر كثير من فقهاء الإدارة الحديثة بأن الأقدمية هي المقياس، ومعلوم أن الأقدمية فقط لا تكفي مبررًا للترقية نظرًا لتفاوت الأفراد واختلاف طبائع الأعمال، إذ لا بد من الموازنة بين أعباء الوظيفة ومتطلباتها وبين خبرات ومؤهلات وصفات المرشح لشغلها، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (المهم في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية، ومعرفة طريق المقصود، فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر)[1].

ويظهر من أساليب الإدارة الإسلامية في الإختيار أن الإختبار ليس فقط قبل الولاية، بل يمتد بحيث يكون نظريًا وعمليًا قبل الولاية وعمليًا تطبيقيًا بعد الولاية بحيث يكون المولى تحت التجربة والاختبار، فإن ثبتت صلاحيته، وثبتت كفاءته ومقدرته ثبت، وإن تكشف خلاف ذلك نحيّ كما تقدم.

● ● ●

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص٣٣.



الفصل الثاني
في اختيار الأصلح في الولاية[1] عند ابن تيمية

مما لا شك فيه أن الإنسان في حد ذاته وسيلة وهو غاية أيضًا، فالأمن والاستقرار والعدل، ورفع الظلم وتحقيق المقاصد الشرعية إنما يتحقق بواسطته، وهو أول المستفيدين من محاسن ما يترتب على أفضل أفعاله في المدى القريب والبعيد على حد سواء، وما يسن من أنظمة وما يوضع من قواعد، وما يعمل من ضوابط لا تغني من الأمر شيئًا ما لم تسند مهامها إلى الإنسان المتصف بالصفات التي تؤهله لتحمل المسئولية بكفاءة، ومن هذا المنطلق عوّلت نظم الخدمة المدنية على مبدأ (وضع الرجل المناسب في المكان المناسب) وسلكوا في سبيل تحقيق ذلك أفضل الطرق الموصلة إليه، ومن بين تلك الطرق تصنيف الوظائف، وذلك بترتيب الوظائف وتقسيمها إلى أنواع، وتجميعها في مجموعات وتقسيمها إلى فئات على أساس تشابهها في سمة أو أكثر؛ ليتسنى في حالة شغلها حسن الاختيار في التعيين، وبهذا يتحقق مبدأ الجدارة في شغل الوظائف العامة، والجدارة

---

(١) الولاية: هي الكلمة العامة التي أطلقها فقهاء المسلمين على سلطة الحكم واستعملها ابن تيمية كما استعملها المسلمون قبله منذ الصدر الأول وتشمل جميع مراتب الحكم من الإمامة العظمى أو الخلافة حتى أصغر الولايات أو الوظائف كما نسميها في هذا العصر. انظر: «مجموع أعمال أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان» ابن تيمية: ص٨٥١.

هي جماع عناصر وصفات ذاتية في الشخص منها ما يتصل بالكفاءة الفنية والكفاءة الإدارية، والمواظبة وحسن السلوك وغير ذلك من الملائمات المتروكة لتقدير الإدارة والجدارة ليست شرطًا في التعيين فحسب، بل هي شرط للاستمرار في الوظيفة، وتظهر تطبيقات مبدأ الجدارة في شروط التعيين وشروط الترقية والنقل وأسباب إنهاء الخدمة وأحكام التأديب، وتحديد الأجر المناسب إلى غير ذلك كما أسلفنا.

وإذا ما رجعنا إلى ما كتبه شيخ الإسلام في هذا الصدد نجده قد أولى جانب اختيار الأصلح في الولاية اهتمامًا خاصًا، فقد أكد شيخ الإسلام أشد التأكيد على مبدأ حسن الاختيار في الولايات وأوجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل، وأوجب عليه أن يتقصى في البحث عن المستحقين للولايات، بل إنه في نطاق اهتمامه بذلك بحث ما يترتب على التقصير في هذا الجانب، وذكر المفاسد المترتبة على ذلك، وأوضح أركان الولاية، والركن هو ما لا يقوم الشيء إلاَّ به، وجعل هذه الأركان مما يتصف به المولّي الصالح للولاية، وأردف بالإشارة إلى الصفات المتممة للقيادة الإدارية الناجحة، كل هذه الأُمور وغيرها قد شملتها عبارات شيخ الإسلام ابن تيمية بمنتهى الصراحة والوضوح ولندعه يعبر عن رأيه في هذا المجال بعباراته نصًا كما وردت في طيات كتبه حيث يقول: (فيجب على ولي الأمر[1] أن يولي على كل عمل

(١) ولاة الأمر: أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام، وأولو الأمر عند ابن تيمية صنفان: العلماء والأمراء. قال ابن تيمية في «منهاج السنة»: قد فسر أولو الأمر بذوي القدرة كأمراء الحرب، وفسر بأهل العلم والدين، وكلاهما حق. انظر: «منهاج السنة»: (ص١٧٧)، و«مهرجان ابن تيمية»: ص٨٥٥، و«الحسبة»: ص٨٧. =

من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل. قال النبي ﷺ: «من ولي من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله»[١]. وفي رواية: «من قلَّد رجلاً عملاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة أرضى منه فقد خان الله وخان رسوله، وخان المؤمنين»[٢] رواه الحاكم في «مستدركه». وروى بعضهم أنه من قول عمر لابن عمر، ورُوي ذلك عنه. وقال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ: «من ولي من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين» وهذا واجب عليه)[٣].

وقال في موضع آخر: (فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأُمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة، ومن أُمراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والشاهدين والسعاة على الخراج والصدقات، وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين، وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده، وينتهي ذلك إلى أئمة الصلاة والمؤذنين والمقرئين والمعلمين وأمير الحج والبرد والعيون الذين هم القصاد وخزان الأموال وحراس الحصون والحدادين الذين هم البوابون على الحصون والمدائن، ونقباء العساكر الكبار والصغار، وعرفاء القبائل والأسواق ورؤساء القرى الذين هم الدهاقين)[٤].

---

(١) «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» للهيثمي: (٥/ ٢١١) باب: حق الرعية والنصح لها.

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك»: (٤/ ٢١١) كتاب الأحكام، و«كنز العمال»: (٦/ ٢٥، حديث رقم١٤٦٨٧) في الترهيب عن الإمارة.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص١١ ـ ١٢.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص١٢.

وقال أيضًا: (فيجب على كل من ولي شيئًا من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه، ولا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية أو سبق في الطلب، بل ذلك سبب المنع، فإن في «الصحيحين» عن النبي ﷺ: أن قومًا دخلوا عليه فسألوه ولاية فقال: «إنا لا نولي أمرنا هذا من طلبه»[(١)].

وقال لعبد الرحمن بن سمرة: «يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها»[(٢)] أخرجاه في «الصحيحين») إلى أن قال: (فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما أو ولاء عتاقة أو صداقة، أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس . . . أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة أو غير ذلك من الأسباب أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[(٣)]، وقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾[(٤)])[(٥)].

---

(١) «البخاري بشرحه فتح الباري»: (١٣/ ١١٢) في الأحكام، ومسلم في «صحيحه»: رقم١٧٣٣ في باب: الإمارة.

(٢) «البخاري بشرحه فتح الباري»: (١٣/ ١١٠) في الأحكام، باب: من سأل الإمارة، ومسلم: رقم١٦٥٢، في الإمارة، وأبو داود: رقم٢٩٢٩، في الخراج والإمارة، والترمذي: رقم١٥٢٩ في النذور، والنسائي: (٨/ ٢٢٥)، في آداب القضاء، وأحمد في «المسند»: (٥/ ٦٢، ٦٣).

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٢٧.

(٤) سورة الأنفال، الآية: ٢٨.

(٥) انظر: «السياسة الشرعية»: ص١١ ـ ١٤.

ومن منطلق واقعية شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ فقد وضح في موضع آخر أن تولية الأصلح ليست على إطلاقها؛ لأنه قد لا يوجد في الموجودين من هو صالح، وفي هذه الحالة فما على ولي الأمر حينئذ إلا أن يختار الأمثل فالأمثل حسب الإمكان، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (إذا عرف هذا فليس عليه أن يستعمل إلاَّ أصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام وأخذه للولاية بحقها فقد أدى الأمانة وقام بالواجب في هذا، وصار في هذا الموضع من أئمة العدل المقسطين عند الله)[1].

وفي مجال البحث عن الأصلح يبين ابن تيمية أركان الولاية؛ لينطلق منها إلى معرفة الأصلح في كل منصب بحسبه، وفي هذا المعنى يقول: (وينبغي أن يعرف الأصلح في كل منصب فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾[2]. وقال صاحب مصر ليوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾[3]، وقال تعالى في صفة جبريل: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝٢٠ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾[4]. والقوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب، والمخادعة فيها فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال من رمي وطعن وضرب وركوب وكرّ وفر، ونحو ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ

(١) «السياسة الشرعية»: ص١٨.
(٢) سورة القصص، الآية: ٢٦.
(٣) سورة يوسف، الآية: ٥٤.
(٤) سورة التكوير، الآيات: ١٩، ٢٠، ٢١.

وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾[١]. وقال النبي ﷺ: «ارموا واركبوا، وإن ترموا أحب إليَّ من أن تركبوا، ومن تعلم الرمي ونسيه فليس منَّا»[٢]. وفي رواية: «فهي نعمة جحدها» رواه مسلم.

والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام)[٣].

والأمانة ترجع إلى خشية الله، وألاَّ يشتري بآياته ثمنًا قليلاً، وترك خشية الناس، وهذه الخصال الثلاث التي اتخذها على كل حكم على الناس في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[٤] ولهذا قال النبي ﷺ: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاض في الجنة، فرجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار، ورجل قضى بين الناس على جهل فهو في النار، ورجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة»[٥] رواه أهل السنن. والقاضي اسم لكل من قضى بين اثنين وحكم بينهما سواء كان خليفة أو سلطانًا أو نائبًا أو واليًا أو كان منصوبًا ليقضي بالشرع أو نائبًا له حتى من يحكم بين الصبيان في الخطوط إذا تخايروا، هكذا أصحاب رسول الله وهو ظاهر)[٦].

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٠.

(٢) «صحيح مسلم»: رقم ١٩١٩ في الإمارة، باب: فضل الرمي والحث عليه.

(٣) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٢٥٣)، و«السياسة الشرعية»: ص١٩.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٤٤.

(٥) «مشكاة المصابيح»: حديث رقم٣٧٣٥، كتاب الإدارة والقضاء، و«سنن أبي داود»: برقم٣٥٧٣، في الأقضية، باب: القاضي يخطئ، و«جامع الأصول»: حديث رقم٧٦٥٦، في فصل ذم القضاء وكراهيته.

(٦) انظر: «السياسة الشرعية»: ص٢٠ ـ ٢١، و«مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤).

وإذا كان الأمر في حسن الاختيار كما وصف فما هي المعايير في نظر ابن تيمية حينما يقل اجتماع القوة والأمانة في الناس، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الصدد: (اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل، ولهذا كان عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يقول: «اللهم أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة» فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضررًا فيها، فيقوم في إمارة الحروب، الرجل القوي الشجاع وإن كان فيه فجور فيها على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينًا، كما سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو وأحدهما قوي فاجر، والآخر صالح ضعيف مع أيهما يغزي؟! فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فيغزي مع القوي الفاجر، وقد قال ﷺ: «إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر». ورُوي «بأقوام لا خلاق لهم» فإذا لم يكن فاجرًا كان أولى بإمارة الحرب ممن هو أصلح منه في الدين إذا لم يسد مسده)[1]، وقد يولى المفضول مع وجود الفاضل حينما يكون هو الأنفع لتلك الولاية.

ولهذا كان النبي ﷺ يستعمل خالد بن الوليد على الحرب منذ أسلم وقال: «إن خالدًا سيف سله الله على المشركين» مع أنه كان أحيانًا قد يعمل ما ينكره النبي ﷺ حتى إنه مرة رفع يديه إلى السماء وقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد»[2] لما أرسله إلى جذيمة فقتلهم وأخذ أموالهم بنوع شبهة، ولم يكن يجوز ذلك، وأنكره عليه بعض من معه من الصحابة حتى

(١) «السياسة الشرعية»: ص٢١ ـ ٢٢، و«مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥).

(٢) «سنن الترمذي»: رقم ٣٨٤٥ في باب: مناقب خالد بن الوليد ـ رضي الله عنه ـ، و«مسند الإمام أحمد»: (١/ ٨)، و(٤/ ٩٠).

وداهم النبي ﷺ وضمن أموالهم ومع هذا فما زال يقدمه في إمارة الحرب؛ لأنه كان أصلح الناس في هذا الباب من غيره وفعل ما فعل بنوع تأويل)[١].

وإذا نظرنا إلى معايير ابن تيمية في اختيار الأصلح لمنصب القضاء نجده قد أولاه عناية خاصة وأضاف له إضافات، ووضع له ضوابط تعطي دلالة واضحة على أن الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية الإداري قد أولت هذا المنصب الحساس ما يليق به من عناية، ولندع المجال لشيخ الإسلام ابن تيمية يوضح وجهة نظره في هذا الخصوص بعباراته الواضحة الصريحة، حيث يقول: (ويقدم في ولاية القضاء الأعلم الأورع الأكفأ، فإن كان أحدهما أعلم، والآخر أورع قدم ـ فيما قد يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى ـ الأورع، وفيما يدق ويخاف فيه الاشتباه الأعلم، ففي الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات»، ويقدمان على الأكفأ إن كان مؤيدًا تأييدًا تامًّا من جهة والي الحرب أو العامة، ويقدم الأكفأ إن كان القضاء يحتاج إلى قوة وإعانة للقاضي أكثر من حاجته إلى مزيد العلم والورع، فإن القاضي المطلق يحتاج أن يكون عالمًا عادلاً قادرًا، بل وكذلك كل والٍ للمسلمين، فأي صفة من هذه الصفات نقصت ظهر الخلل بسببه.

والكفاءة إما بقهر ورهبة وإما بإحسان ورغبة وفي الحقيقة فلا بد منهما)[٢]. ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: (لا بد في المتولي أن يكون عدلاً أهلاً للشهادة)[٣].

---

(١) «سيرة ابن هشام»: القسم الثاني (٤/ ٤٢٩) تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (مطبوعة ضمن سلسلة تراث الإسلام).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٢٢، و«مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٢٥٥).

(٣) «السياسة الشرعية»: ص٢٥.

ومع كون عبارات شيخ الإسلام السابقة ذات صيغة مثالية إلاَّ أنه لا يغرب عن ذهنه أن هذه الشروط والصفات التي سردها قد لا تتحقق في كثير من الأوقات، ولا بد للناس من تسيير أمورهم حسب الإمكان، وعلى هذا فإن شيخ الإسلام يقرر بعد ذلك تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود فيقول: (ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة) ثم يستدرك بلباقة الإداري المحنك فيقول بعد ذلك: (إلاَّ أنه يجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال؛ حتى يكمل في الناس ما لا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها)(١).

وعند التساوي في الصفات والمزايا، أو إذا اشتبه الأمر على من بيده الحل والعقد، فإن معيار شيخ الإسلام المفضل في هذا الموقف هو القرعة لاختيار الأصلح، فهو يقول: (فإذا تكافأ رجلان أو خفي أصلحهما أقرع بينهما)(٢) وفي هذا المعنى يقول القرطبي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾(٣).

استدل بعض علمائنا بهذه الآية على إثبات القرعة وهي أصل في شرعنا لكل من أراد العدل في القسمة، وهي سنة عند جمهور الفقهاء في المستوين في الحجة؛ ليعدل بينهم وتطمئن قلوبهم وترتفع الظنة عمن يتولى قسمتهم) إلى أن قال: (ورد العمل بالقرعة أبو حنيفة وأصحابه وردّوا الأحاديث الواردة فيها وزعموا أنها لا معنى لها، وأنها تشبه الأزلام التي نهى الله

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٢٦.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٣٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٤٤.

عنها، وحكى ابن المنذر عن أبي حنيفة أنه جوزها وقال: القرعة في القياس لا تستقيم ولكن تركنا القياس في ذلك وأخذنا بالآثار والسنة. قال أبو عبيد: وقد عمل بالقرعة ثلاثة من الأنبياء يونس وزكريا ونبينا محمد ﷺ قال ابن المنذر هي كالإجماع من أهل العلم فيما يقسم بين الشركاء فلا معنى لقول من ردّها) إلى أن قال: (وكيفية القرعة مذكورة في كتب الفقه والخلاف، واحتج أبو حنيفة بأن قال: إن القرعة في شأن زكريا وأزواج النبي ﷺ كانت مما لو تراضوا عليه دون قرعة لجاز. قال ابن العربي: وهذا ضعيف؛ لأن القرعة إنما فائدتها استخراج الحكم الخفي عند التشاح، فأما ما يخرجه التراضي فيه فباب آخر، ولا يصح لأحد أن يقول تجري مع موضوع التراضي، فإنها لا تكون أبدًا مع التراضي، وإنما تكون فيما يتشاح الناس فيه ويظن به)[1].

وقال ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فصل ومن طرق الأحكام الحكم بالقرعة)[2].

* **تنبيـــه:**

يقول ابن تيمية: (إن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد قدم الأمين مثل حفظ الأموال ونحوها، فأما استخراجها وحفظها فلا بد فيه من قوة وأمانة، فيولى فيها شاد قوي يستخرجها بقوة، وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته، وكذلك في إمارة الحرب إذا أمر الأمير بمشاورة أولى العلم والدين جمع بين المصلحتين، وهكذا في سائر الولايات، إذا لم تتم

---

(١) «الجامع لأحكام القرآن»: (٢/ ١٣٢٨ ـ ١٣٣١).

(٢) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»: ص٢٦٥.

المصلحة برجل واحد جمع بين عدد فلا بد من ترجيح الأصلح، أو تعدد المولى إذا لم تقع الكفاية بواحد تام)[١].

وفيما تقدم يبرز لنا شيخ الإسلام المعايير الإدارية في كيفية اختيار الأصلح ويقرر مبدأ أخذ الرأي والمشاورة والتقصي عندما يراد إسناد عمل من أعمال المسلمين إلى شخص ما، ويستنتج من أقواله أنه يرى الأخذ بمبدأ اللامركزية، ومبدأ تفويض الصلاحية حيث يقرر أنه إذا لم يتم الأمر بواحد جمع بين عدد من الأشخاص والجمع بين عدد من المسئولين يحصل في الدائرة الواحدة، والبلد الواحد كما يحصل فيما بين الدائرة وفروعها، وفيما بين البلد والبلد الآخر، وكأن ما يجري في الوقت الحاضر من استخدام مبدأ اللامركزية وتفويض الصلاحية لا يعدو أن يكون تطبيقًا عمليًا لنظرية شيخ الإسلام الإدارية، فهي نظرية جديدة وقديمة معًا، جديدة في صيغتها المعاصرة، قديمة في أصلها وجذورها.

● ● ●

(١) «السياسة الشرعية»: ص٢٤، ٢٥.

الفصل الثالث
التعيين في الوظيفة العامة

لقد اصطلح على لفظ التعيين أو التوظيف في الإدارة الحديثة، واصطلح على لفظ التولية أو التقليد في الإدارة الإسلامية. والتعيين أو التولية كما تقدم هي المرحلة النهائية في عملية الاختيار، بحيث تكون النهاية الفعلية لجدية الاختيار لشغل الوظيفة العامة، وعلى هذا فالتعيين أو التولية هو الهدف المقصود من الكشف عن الكفاءات والبحث عن الصالحين للولاية.

وبمقتضى التعيين يحصل المركز القانوني للمرشح بأن تعتبر تصرفاته وأعماله بعد أن أصبح موظفًا عامًّا يتمتع بالسلطة والصلاحية الممنوحة له، وبموجب التعيين تنشأ العلاقة الوظيفية بين الموظف وبين الإدارة.

والأداة المستعملة في إتمام عملية التوظيف هي قرار التعيين بعد أن يتأكد للجهة المختصة صلاحية المرشح للوظيفة المقصودة، ويتأكد أن إمكاناته تلائم تلك الوظيفة، وتتوافر لديه شروطها، ويعبر علماء الإدارة المسلمون عن قرار التعيين بالتولية أو التقليد كما أسلفنا، وهذه العملية تقتضي التنصيب وتحديد السلطات، والصلاحيات والاختصاصات ومجال العمل من حيث عموم الولاية وخصوصها، وبيان المرتبات وما يتعلق بذلك أو يتبعه من امتيازات ومخصصات مقررة لصيانة هيبة الوظيفة ومكانتها ومنحه السلطة أو المكنة التي تجعله قادرًا على مباشرة مهام وأعباء وظيفته

على الوجه الأكمل، ويشترط أن تكون التولية من ذي اختصاص لمستحق بالأساليب والشروط التي تستلزم الوظيفة العامة على حسب مقتضيات الأحوال[١].

وعلى هذا فالإدارة الإسلامية تعول في هذا المقام على المشروعية بمعنى أن يكون الموظف قد اكتسب ولايته بمقتضى سلطة مخولة من جهة ذات اختصاص حسب القواعد والنظم الشرعية المعتبرة على سبيل الاستكفاء، وطبقًا لمبادئ النظام الإسلامي وشروطه[٢]، إذ إن الوظائف العامة بل الدولة بأكملها في المنظور الإسلامي وليدة النظام منذ بداية نشأتها بخلاف المنظور في النظم الوضعية، ذلك أن الدولة توجد أولاً ثم تضع لنفسها ما تشاء من أنظمة ودساتير. أما الدولة الإسلامية فهي قد نشأت في ظل الشريعة؛ لأنها منزلة من عند الله[٣]. وعلى هذا تتلازم السلطة والمسئولية في الفكر الإداري الإسلامي: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته»[٤].

وتأتي مشروعية التولية ـ التعيين ـ واضحة في الفكر الإداري الإسلامي من منطلق ما تقضيه الضرورة من اتخاذ الأعوان لإنجاز المهام المنوطة بالأشخاص، ويستدل فقهاء الإدارة المسلمون على ما ذهبوا إليه بقصة موسى عليه السلام مع أخيه حيث قال: ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى: ص٣٧، ٣٨، و«الأحكام السلطانية»: ص٦، وكتاب «الإسلام وأوضاعنا السياسية» لعبد القادر عودة: ٨٧.

(٢) انظر: كتاب «نظرية الإسلام السياسية» لأبي الأعلى المودودي: ص٣٥.

(٣) انظر: «المشروعية في النظام الإسلامي» لمصطفى كمال وصفي: ص١٨، وكتاب «قضية العودة إلى الإسلام في الدين والمجتمع» لجمال الدين محمود: ص١٢٩.

(٤) «صحيح مسلم»: (١/ ٤٩١).

ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ۝٣١ وَأَشۡرِكۡهُ فِيٓ أَمۡرِي﴾[١] فإن كان ذلك في شئون النبوة مطلوبًا فإنه في شئون الحياة أدعى وألزم، وهذا من باب الاستعانة بالأكفاء وتفويض الأمور إليهم في حدود ما يستطيعون القيام به، ولعل ما أسند موسى عليه السلام لأخيه هارون من مسئوليات حينما ذهب موسى لميقات ربه، في هذا الباب ـ أي: باب تفويض السلطة ـ قال تعالى: ﴿۞ وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾[٢].

وقد حدد موسى الشخص المفوض له بالاسم، وحدد موضوع التفويض وهو خلافته في قومه، وحدد الصلاحيات والاختصاصات الممنوحة للمفوض له: ﴿وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ وحدد مدة التفويض بأربعين ليلة. وهذه هي الأسس والأركان التي يقوم عليها التفويض في الإدارة الحديثة. وتصرف الموظف في مهام وظيفته وما يمنح له من صلاحيات وما يعمل في نطاقه من اختصاصات مقيد في منظور الإدارة الإسلامية بجلب المصالح ودرء المفاسد[٣] في حدود ما يقضي به عقد الولاية، فلا يحل له التصرف إلا في حدود ذلك، وإن تجاوزه فتصرفه مردود وباطل؛ لأنه معزول عنه[٤]. والأصل ألا يتولى الشخص، إلاَّ وظيفة واحدة إلاَّ أنه يجوز أن يسند إلى الشخص الواحد أكثر من وظيفة إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك واستدعت الضرورة، وهذا أمر مرهون بكفاية

---

(١) سورة طه، الآيات: ٢٩ - ٣٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٤٢.

(٣) وسيأتي لهذا المبدأ مزيد تفصيل فيما بعد.

(٤) انظر: «الفروق» للقرافي: ص٣٢٣.

الشخص ونوع الوظائف التي توكل إليه من حيث التقارب في طبيعة الأعمال، ومن حيث قدرته على القيام بها[١]، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: (إنما للقاضي في عصر الخلفاء الفصل بين الخصوم فقط، نعم قد يفوض له الخليفة نظر بعض الأُمور العامة، لا باعتبار أنها داخلة في ولاية القضاء، ولكن لما يراه في القاضي من الكفاية للقيام بها، فقد فوض عمر ـ رضي الله عنه ـ لقاضيه أبي إدريس الخولاني النظر في المظالم وهي ولاية ممتزجة في سطوة السلطة ونصفة القضاء)[٢].

وإذا نظرنا إلى مفهوم التعيين في الإدارة الحديثة نجد أن المقصود بالتعيين في الوظيفة العامة هو: تقليد الوظيفة العامة سواء كان ذلك افتتاحًا لرابطة التوظيف، أم كان ذلك إعادة لها، وقد توسع القضاء الإداري في معنى التعيين حتى جعله شاملاً لبعض صور القضاء النوعي، وهو تصرف إداري انفرادي شرطي، يدخل بمقتضاه شخص ما في نظام الوظيفة العامة[٣] ويشترط لصحة التعيين ما يأتي[٤]:

أولاً: شروط تتعلق بالسلطة التي تقوم على مباشرة عملية التعيين حيث يجب أن يتم التعيين من قبل السلطة المختصة بموجب النظام.

---

(١) انظر: «الأحكام السلطانية» للماوردي: ص٦ ـ ٧، و«الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»: ص٢٧٩، وكتاب «القضاء الإسلامي وتاريخه»: ص١٨، ١٩، ٢٧.

(٢) انظر: «المقدمة»: ص٢، ٦٣٣.

(٣) انظر: كتاب «مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة» للدكتور عاطف البنا: ص٢٠٧، و«الموظف العام في الفقه والقضاء» للدكتور محمد حامد الجمل: (١/ ٩٥، ١٢٥، ١٢٦)، و«الأسس العامة للعقود الإدارية» للدكتور سليمان الطماوي: ص٢١٧.

(٤) انظر: «التعيين والترفيع الوظيفي في قانون الخدمة المدنية» العراقي، مجلة العلوم الإدارية، السنة ١١، العدد الثالث، ديسمبر ١٩٦٩م، ص١٦٩، القاهرة.

ثانيًا: شروط تتعلق بشخص الموظف بأن تتوافر فيه الشروط العامة للتعيين مما تنص عليه نظم الوظيفة العامة.

والاختصاص تتحدد فكرته من العناصر التالية:

١ ـ العنصر الشخصي، فيجب أن يصدر القرار الإداري بالتعيين من الشخص أو الهيئة اللذين حددهما النظام بحيث يكون لمصدر القرار وجود نظامي يخوله سلطة التعبير عن إرادة الدولة، وهذا يعني توافر الأهلية لديه، فالشخص المصدر لقرار التعيين يعمل ذلك استنادًا على نصوص النظم واللوائح، وليس استنادًا على حق شخصي له في ذلك، ولذلك فما ينشئه القرار من تعاقد أو علاقة نظامية إنما يقع بين الشخص الإداري والمتعاقد معه، لا بين الموظف الذي اضطلع بإبرام العقد وبين الغير؛ لأن الأشخاص الإدارية إنما هم أشخاص معنويون وليسوا أشخاصًا آدميين[(١)].

٢ ـ عنصر مكاني وذلك بتحديد الدائرة المكانية التي في محيطها يصح للمسئول أن يباشر اختصاصه.

٣ ـ عنصر زماني، وذلك بتحديد المدة الزمنية التي تسري خلالها صلاحيات المسئول، وإذا ما انتهت تلك المدة لا يجوز أن يباشر تلك الصلاحيات.

٤ ـ تعيين وحصر الأعمال التي يجوز للمسئول ممارستها وهي ما يسمى الاختصاص فإذا تجاوز تلك الأعمال بطلت تصرفاته.

---

(١) انظر: كتاب «ضمانات الموظف العام» لإسماعيل زكي: ص٢٠، ٢١، ٢٦، و«الضوابط العلمية والقانونية للإدارة العامة»: (٢/ ٢١٠).

وتمشيًا مع منهجنا في البحث، وهو الاقتصار على ما يقتضيه المقام من مباحث الإدارة الحديثة بحيث نكتفي بما يوضح الغرض المقصود من إشارات إلى بعض النظريات المهمة في الإدارة الحديثة، ومقارنتها بما هو مقرر في فقه الإدارة الإسلامية. من هذا المنطلق سنكتفي بما قدمنا من مباحث حول الوظيفة والموظف والتعيين، ونظرًا لأهمية المشاورة في الإدارة الإسلامية فستعرض لها فيما يأتي:

الفصل الرابع
في مبدأ المشاورة في الإدارة الإسلامية

من الدعائم الأساسية في الإدارة عند ابن تيمية مبدأ المشاورة، وقد ورد هذا المبدأ صراحة في القرآن، حيث قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾(١)، وقال في وصف المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾(٢). وعلى هذا فمبدأ الشورى في الإدارة الإسلامية من المبادئ الثابتة وما جاءت به الإدارة الحديثة مما يطلق عليه (ديمقراطية الإدارة) لا يأتي في نظري بجديد سوى الصياغة فقط، أما الجوهر فالإدارة الإسلامية مجلية وسابقة ومتقدمة في أسلوب ما يطلق عليه المشاورة، وهو أسلوب متفوق بلا جدال، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (لا غنى لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر بها نبيه ﷺ فقال تعالى: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾(٣).

وقد رُوي عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ». وقد قيل: إن الله أمر بها نبيه؛ لتأليف قلوب أصحابه؛ وليقتدي به من بعده وليستخرج منهم الرأي، فيما لم ينزل

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.
(٢) سورة الشورى، الآية: ٣٧.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

فيه وحي من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك، فغيره ﷺ أولى بالمشورة، وقد أثنى الله على المؤمنين بذلك في قوله ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٦﴾ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[١]. وإذا استشارهم فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وإن كان عظيمًا في الدين والدنيا قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٢]. وإن كان أمرًا قد تنازع فيه المسلمون فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه، ووجه رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به، كما قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[٣])

... إلى أن قال: (ومتى أمكن في الحوادث المشكلة معرفة ما دل عليه الكتاب والسنة كان هو الواجب، وإن لم يمكن ذلك لضيق الوقت، أو عجز الطالب أو تكافؤ الأدلة عنده أو غير ذلك فله أن يقلد من يرتضي علمه ودينه، هذا أقوى الأقوال)[٤].

وتستهدف المشاورة أمورًا ثلاثة:

الأول: التعاون في الوصول إلى حكم الشرع السليم من القرآن أو السنة.

---

(١) سورة الشورى، الآيات: ٣٦، ٣٧، ٣٨.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص١٦٥، ١٦٦، ١٦.

الثاني: كشف الأخطاء الملازمة للحكم.

الثالث: الوصول إلى الحل السليم فيما يجد من أمور بالاجتهاد.

وفي هذا المعنى يقول ميمون بن مهران: (كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس، واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به)، ثم قال ميمون: (وكان عمر يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به وإلاَّ جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به)[1].

ومن الاستشارة في الأُمور الإدارية ما ورد في «الصحيحين» وغيرهما أن عمر ـ رضي الله عنه ـ خرج إلى الشام حتى إذا كان بـ (سرغ) لقيه أهل الأجناد أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه فأخبروه أن الوباء وقع بالشام، قال ابن عباس، فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين فدعوتهم له فاستشارهم وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام فاختلفوا، فقال بعضهم: قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع، وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ﷺ ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء. فقال: ارتفعوا عني. ثم قال: ادع لي الأنصار؛ فدعوتهم فاستشارهم فسلكوا سبيل المهاجرين واختلفوا كاختلافهم. فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي من هنا من مشيخة قريش

---

(١) «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة» لسليمان الطماوي: ص١١٠، ١١١.

من مهاجرة الفتح فدعوتهم، فلم يختلف عليه رجلان فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء، فنادى عمر في الناس: أني مصبح على ظهر ـ أي: مسافر والظهر ظهر الراحلة ـ فأصبحوا عليه. فقال أبو عبيدة أفرارًا من قدر الله؟! فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ـ وكان عمر يكره خلافه ـ نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله. أرأيت لو كان لك إبل فهبطت واديًا له عدوتان: إحداهما خصبة، والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟! قال فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيبًا في بعض حاجته. فقال: عندي من هذا علمٌ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سمعتم به ـ أي: الوباء ـ بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم فيها فلا تخرجوا فرارًا منه» قال فحمد الله عمر بن الخطاب ثم انصرف[1] ا.هـ

ورُوي عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: قلت يا رسول الله، إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قرآن ولا سنة كيف تأمرني. قال: «تجعلونه شورى بين أهل الفقه العابدين من المؤمنين ولا تقض فيه برأيك خاصة»[2].

وقال الفخر الرازي: (وأما قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ فقيل: كان إذا وقعت بينهم واقعة اجتمعوا وتشاوروا فأثنى الله عليهم أي: لا ينفردون برأي، بل ما لم يجتمعون عليه لا يقدمون عليه.

---

(١) انظر: «تفسير المنار» لرشيد رضا: (٥/ ١٩٦ ـ ١٩٧)، وانظر: «صحيح البخاري بشرحه الفتح»: (١٠/ ١٥٥) في الطب، وفي الحيل، ومسلم: برقم ٢٢١٩ في السلام، باب: الطاعون، والطيرة والكهانة ونحوها، وأبو داود: رقم٣١٠٣ في الجنائز، باب: الخروج من الطاعون.

(٢) «تفسير المنار»: (٥/ ١٩٦)، وانظر: «كنز العمال»: (٣/ ٤١١، حديث رقم٧١٩١).

وعن الحسن: ما تشاور قوم إلاَّ هدوا لأرشد أمرهم . . . ومعنى قوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ﴾ أي: ذوى شورى)[١].

وفي هذا المعنى يقول الآلوسي[٢]: (﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ أي: ذوى شورى إلى أن قال: وقد أخرج البيهقي في «شعب الإيمان» عن ابن عمر ـ رضي الله تعالى عنهما ـ عن النبي ﷺ قال: «من أراد أمرًا فشاور فيه وقضى هدي لأرشد الأُمور)[٣].

وأخرج عبد بن حميد والبخاري في «الأدب» وابن المنذري عن الحسن قال: «ما تشاور قوم قط إلاَّ هُدوا لأرشد أمرهم»[٤]، ثم تلى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، وقد كانت الشورى بين النبي ﷺ وأصحابه فيما يتعلق بمصالح الحروب، وكذا بين الصحابة ـ رضي الله تعالى عنهم ـ بعده ـ عليه الصلاة والسلام ـ وكانت بينهم أيضًا في الأحكام كقتال أهل الردة، وميراث الجد، وعدد حد الخمر وغير ذلك، والمراد بالأحكام: ما لم يكن لهم فيه نص شرعي وإلاَّ فالشورى لا معنى لها، وكيف يليق بالمسلم العدول عن حكم الله ـ عز وجل ـ إلى آراء الرجال، والله سبحانه الحكيم الخبير، ويؤيد ما قلنا ما أخرجه الخطيب عن علي ـ رضي الله عنه ـ قال: قلت يا رسول الله، الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ولم يسمع منك فيه شيء قال: «اجمعوا له العابدين من أُمتي، واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأي

---

(١) انظر: «التفسير الكبير» للفخر الرازي: (٢٧/ ١٧٧).

(٢) انظر: «روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني»: (٢٥/ ٤٦ ـ ٤٧).

(٣) «كنز العمال»: (٣/ ٤٠٩، حديث رقم٧١٧٩) فصل المشورة، و«مجمع الفوائد»: (٨/ ٩٦) باب: ما جاء في المشاورة.

(٤) انظر: «الآداب الشرعية» لابن مفلح: (١/ ٣٦٨).

واحد»[1]. وينبغي أن يكون المستشار عاقلاً كما ينبغي أن يكون عابدًا فقد أخرج الخطيب عن أبي هريرة مرفوعًا: «استرشدوا العاقل ترشدوا، ولا تعصوه فتندموا»[2]. والشورى على الوجه الذي ذكرناه من جملة أسباب صلاح الأرض، ففي الحديث: «إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم أسخياءكم، وأمركم شورى بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها . . .» إلى آخر الحديث[3].

وفي هذا المعنى يقول القرطبي: (قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ يدل على جواز الاجتهاد في الأُمور والأخذ بالظنون مع إمكان الوحي، فإن الله أذن لرسوله ﷺ في ذلك، واختلف أهل التأويل في المعنى الذي أمر الله نبيه عليه السلام أن يشاور فيه أصحابه، فقالت طائفة: ذلك في مكائد الحروب، وعند لقاء العدو، وتطييبًا لنفوسهم ورفعًا لأقدارهم وتألفًا على دينهم، وإن كان الله تعالى قد أغناه عن رأيه بوحيه رُوي هذا عن قتادة والربيع وابن إسحاق والشافعي قال الشافعي: هو كقوله «والبكر تستأمر؛ تطييبًا لقلبها لا أنه واجب» وقال مقاتل وقتادة والربيع كانت سادات العرب إذا لم يشاوروا في الأمر شق عليهم فأمر الله نبيه عليه السلام أن يشاورهم في الأمر، فإن ذلك أعطف لهم وأذهب لأضغانهم وأطيب لنفوسهم فإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم وقال آخرون: ذلك فيما لم يأته فيه وحي، روي ذلك عن الحسن البصري والضحاك، قالا: ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة

---

(١) «كنز العمال»: (٣/ ٤١١، حديث رقم٧١٩١).

(٢) «كنز العمال»: (٣/ ٤٠٩، حديث رقم٧١٨٠)، فصل في المشورة، و(ص٤١٠، حديث رقم٧١٨٦) في «الإكمال».

(٣) «مشكاة المصابيح»: (٣/ ١٤٧٤، الحديث رقم٥٣٨٦) باب: تغير الناس.

لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أُمته من بعده. وفي قراءة ابن عباس: ﴿وشاورهم في بعض الأمر﴾ . . .) إلى أن قال: (جاء في «مصنف أبي داود» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «المستشار مؤتمن»(١). قال العلماء: وصفة المستشار إن كان في الأحكام أن يكون عالمًا دينًا وقل ما يكون ذلك إلاَّ في عاقل، قال الحسن: ما كمل دين امرئ ما لم يكمل عقله، فإذا استشير من هذا صفته واجتهد في الصلاح، وبذل جهده فوقعت الإشارة خطأ فلا غرامة عليه، قاله الخطابي وغيره.

وصفة المستشار في أُمور الدنيا أن يكون عاقلاً مجربًا وادًا في المستشير . . . والشورى بركة. قال عليه السلام: «ما ندم من استشار ولا خاب من استخار»(٢). وروى سهل بن سعد الساعدي عن رسول الله ﷺ: «ما شقي قط عبد بمشورة، وما سعد باستغناء رأي». وقال بعضهم: (شاور مَن جرَّب الأمور، فإنه يعطيك من رأيه ما وقع عليه غالبًا وأنت تأخذه مجانًا، وقد جعل عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ الخلافة وهي أعظم النوازل شورى، قال البخاري: وكان الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأُمناء من أهل العلم في الأُمور المباحة ليأخذوا بأسهلها. قال سفيان الثوري: ليكون أهل مشورتك أهل التقوى والأمانة، ومن يخشى الله تعالى. وقال الحسن: والله ما تشاور قوم بينهم إلا هداهم لأفضل ما يحضر بهم). وقال القرطبي أيضًا: (والشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، وينظر أقربها قولاً إلى الكتاب والسنة إن أمكن، فإذا أرشده الله

---

(١) «سنن أبي داود»: (٤/ ٣٣٣، الحديث رقم٥١٢٨).

(٢) «مجمع الزوائد» للهيثمي: (٨/ ٩٨)، باب: ما جاء في المشورة.

تعالى إلى ما شاء الله منه عزم عليه متوكلاً عليه، إذ هذه غاية الاجتهاد المطلوب وبهذا أمر نبيه في هذه الآية)[١].

ونقل القرطبي عن ابن عطية قوله: (والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام)[٢].

وقال الشوكاني: (قال السيوطي بسند حسن عن ابن عباس قال: لما نزلت: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ قال رسول الله ﷺ: «أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن الله جعلها رحمة لأُمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشدًا، ومن تركها لم يعدم غيًا». وأخرج الحاكم وصححه البيهقي في «سننه» عن ابن عباس: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ قال: أبو بكر وعمر. وأخرج ابن مردويه عن علي قال: سئل رسول الله ﷺ عن العزم فقال: «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم»[٣].

ويقول ابن الأزرق في مشورة ذوي الرأي والتجربة: (قال الطرطوشي هي مما تعده الحكماء من أساس المملكة، وقواعد السلطنة، ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس). قال ابن العربي: (المشاورة أصل الدين وسنة الله في العالمين وهو حق على عامة الخليقة من الرسول ﷺ إلى أقل خلق بعده في درجاتهم، وهي اجتماع على أمر يشير كل واحد برأيه) . . . ونقل ابن الأزرق أيضًا عن النووي قوله: (ويغني صريح الأمر بها في قوله تعالى

(١) «الجامع لأحكام القرآن» لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: (٣/ ١٤٩١ ـ ١٤٩٤). طبعة دار الشعب بالقاهرة.

(٢) نفس المصدر: (٣/ ١٤٩١).

(٣) انظر: «فتح القدير» لمحمد علي الشوكاني: (١/ ٣٩٥)، ط. دار الفكر، الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٣هـ.

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ عن كل شيء فإنه إذا أمر بها نبيه ﷺ نصًا جليًا مع أنه أكمل الخلق فما الظن بغيره) ويقول ابن الأزرق أيضًا: (ويتأكد الأمر بها في حق ولاة الأُمور العامة كالسلطان والقاضي ونحوهما)[١].

ويتضح مما تقدم أن المشاورة مبدأ هام من مبادئ الإدارة الإسلامية في نظر ابن تيمية، وفي نظر غيره من العلماء ممن اطلعنا على أقوالهم. والإدارة الإسلامية بهذا المبدأ تتقدم خطوات على ما يطلق عليه في عصرنا الحاضر ديمقراطية الإدارة وفي هذا المعنى يقول عبد القادر عودة: (فمن المسلم به أن البلاد الديمقراطية فشلت فشلاً ذريعًا في تطبيق مبدأ الشورى) إلى أن قال: (وقد يكون النقد سبيلاً من سبل الإصلاح إذا أبدى الناقد رأيه وقت المناقشة، أو نقد آراء لم تناقش من قبل، أما نقد الآراء التي سبقت مناقشتها والتشكيك فيها بعد أن وضعت موضع التنفيذ فذلك هو الفساد بعينه، بل إنه ليتناقض مع الأساس الذي تقوم عليه الشورى). ويقول أيضًا: (مبدأ الشورى: يعتبر في وقتنا الحاضر العلاج الناجع لفشل الديمقراطية)[٢] ويضيف عبد القادر عودة في موضع آخر فيقول: (وقد سبقت الشريعة الإسلامية القوانين الوضعية في تقرير مبدأ الشورى بأحد عشر قرنًا حيث لم تعترف هذه القوانين بمبدأ الشورى إلا بعد الثورة الفرنسية، اللهم إلاَّ فيما عدا القانون الانجليزي، فقد عرف مبدأ الشورى في القرن السابع عشر، وقانون الولايات المتحدة الذي أقر المبدأ بعد منتصف القرن الثامن عشر، أما القانون الفرنسي فقد أخذ بمبدأ الشورى في آخر القرن الثامن عشر، وعلى أثر ذلك انتشر مبدأ الشورى، وأخذت به معظم القوانين في القرن

---

(١) «بدائع السلك في طبائع الملك» لابن الأزرق: ص٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٦.

(٢) «التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي»: ص٣٩.

التاسع عشر، فالقوانين الوضعية حين قررت مبدأ الشورى لم تأت بجديد، وإنما انتهت إلى ما بدأت به الشريعة الإسلامية، وسارت في الطريق الذي سلكته الشريعة من القرن السابع الميلادي)[1].

وبما أن الضبط الإداري والضبط القضائي من الأُمور المهمة التي راعتها الإدارة الإسلامية واهتمت بها وعولت عليها فسنتناولهما بالبحث فيما يأتي:

(١) «التشريع الجنّائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي»: ص٤١.

الفصل الخامس
عن مبدأ الضبط الإداري والضبط القضائي

ويشتمل على تمهيد عن المقصود بالضبط بمعناه العام، والمقصود بالضبط الإداري وتعريفه، والفرق بينه وبين الضبط القضائي، ومبحث عن الضبط في الإدارة الإسلامية والمقصود به، كما يشتمل على مبحث عن الضبط الإداري في فكر ابن تيمية، والضبط القضائي في الشريعة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية أيضًا، ومبحث عن الرشوة.

* **تمهيد:**

الضبط بمعناه العام: (يقصد بالضبط تنظيم الدولة تنظيمًا وقائيًا ورادعًا يكفل سلامة المجتمع، ويدخل في هذا المعنى الواسع، تنظيم وضمان سير المرافق العامة بالدولة). وعلى هذا فأعمال الضبط هي أعمال وقائية رادعة تتولى الدولة بموجبها تنظيم المجتمع تنظيمًا محكمًا فتراقب نشاط الأفراد وتدرس احتمالات الإخلال بالنظام العام، وتعمل على منعها قبل وقوعها، كما تقوم بالقمع والردع لمن تسول له نفسه الإخلال بالنظام العام، وذلك بالنظر في الجرائم والبحث عن مرتكبيها، وجمع الأدلة التي يستلزمها التحقيق تمهيدًا لمحاكمة المتهمين ومعاقبتهم.

والضبط الإداري في الإدارة الحديثة: (يقصد به صيانة النظام العام في الدولة بعناصره الثلاثة: الأمن العام، والصحة العامة، والسكينة العامة في

حدود السلطة التي يخولها القانون لهيئات الضبط الإداري)، وعلى هذا فمعناه أضيق من معنى الضبط بمعناه العام.

* **تعريف الضبط الإداري:**

(هو مجموعة القواعد والإجراءات التنظيمية والفردية التي تتخذها السلطة الإدارية؛ لتنظم بها نشاط الأفراد وتقيد بها حرياتهم؛ بقصد حماية النظام العام).

وإذا كانت الحريات الفردية تنظمها قوانين صادرة يطلق عليها القوانين الضبطية فإن هذه القوانين لا تكفي وحدها لحماية النظام العام، بل لا بد من تدخل الإدارة للسهر على تنفيذ هذه القوانين كما تقوم الإدارة بتطبيق القوانين الضبطية واللوائح الضبطية على الحالات الفردية، وتقوم أيضًا باتخاذ الإجراءات الملائمة، ومنها الأعمال المادية التي تمنع الإخلال بالنظام العام[١].

وأهم ما يتميز به الضبط الإداري أنه يفرض قيودًا على حريات الأفراد وحقوقهم العامة بقصد حماية النظام العام، فهو في حقيقته نوع من أنواع التدخل في شئون الأفراد لصيانة النظام العام بعناصره المعروفة، وأهداف النشاط الضبطي في الإدارة الحديثة محدودة كما أسلفنا، وهي تحقيق الأمن العام والصحة العامة والسكينة العامة.

والأمن العام يقصد به كل ما من شأنه أن يطمئن الإنسان على نفسه وماله وذلك بمنع وقوع الحوادث التي من شأنها الإضرار بالأشخاص والأموال.

---

(١) انظر: «القانون الإداري» للدكتور ثروت بدوي: ص٣٨٠.

والصحة العامة يقصد بها كل الإجراءات الكفيلة بالمحافظة على صحة الجمهور، ووقاية الناس من أخطار الأمراض والأوبئة كمراقبة سلامة الأغذية وعدم تلوث المياه، ونظافة المحال العمومية والتحصين ضد الأمراض المعدية.

والسكينة العامة يقصد بها المحافظة على الهدوء والسكون في الطرق والأماكن العامة؛ حتى لا يتعرض الأفراد لمضايقات الغير ـ ويمثلون لذلك ـ بالمتسولين والذين يستعملون مكبرات الصوت وغيرها مما يسبب للناس المضايقة والإزعاج[١].

ومن الوسائل المستعملة في أعمال الضبط الإداري إصدار القرارات الإدارية والتنفيذ المباشر، حيث تملك الإدارة في أحوال خاصة سلطة تنفيذ أوامرها تنفيذًا مباشرًا، ولها سلطة التنفيذ الجبري باستعمال القوة المادية إذا كانت هي الوسيلة الوحيدة أمام الإدارة[٢].

* **ضوابط الضبط الإداري في الإدارة الحديثة**[٣]:

للضبط الإداري في الإدارة الحديثة حدود وضوابط تجب مراعاتها، ومن أهمها ما يلي:

١ ـ وجوب التقيد بأهداف الضبط الإداري، وعدم الخروج عليها وإلا كان الإجراء الضبطي باطلاً.

---

(١) «مذكرات الدكتور أحمد عثمان عياد»: ص٢٦، ٢٧، ٢٨، وما بعدها (مذكرات عن النظام الإداري في الإسلام لطلبة الدراسات العليا بجامعة الأزهر عام ١٩٧٦م).

(٢) «مذكرات الدكتور أحمد عثمان عياد»: ص٢٥.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

٢ ـ وجوب أن يكون هناك أسباب جدية تهدد الأمن قد دفعت الإدارة إلى التدخل.

٣ ـ وجوب تحقيق الموازنة بين السلطة ومراتب الحريات، والمواءمة بين السلطة والحريات والظروف من جهة أخرى.

٤ ـ يجب ألاَّ يصل الإجراء الضبطي إلى حد الحظر الكلي أو الشامل لممارسة إحدى الحريات، وإلاَّ كان الإجراء معدومًا؛ لأنه إذا كان الحظر مطلقًا وشاملاً فإنه يكون بمثابة إلغاء لإحدى الحريات الفردية، ومن ثَمَّ يعد غير مشروع.

٥ ـ المساواة بين الأفراد في ممارسة النشاط الضبطي.

٦ ـ يجب أن تخضع كافة إجراءات الضبط الإداري لرقابة القضاء.

وينقسم الضبط الإداري إلى قسمين:

القسم الأول: الضبط الإداري العام، وهو الذي يقصد به المحافظة على النظام بعناصره الثلاثة المعروفة، وهي الأمن العام والصحة العامة والسكينة العامة، وذلك في حدود السلطة التي يخولها القانون لهيئات الضبط الإداري كما سبق.

القسم الثاني: الضبط الإداري الخاص، ويقصد به صيانة النظام بطريقة معينة في ناحية معينة من نواحي النشاط الفردي مثل قوانين حماية الآثار وتجميل المدن وغيرها.

ويختلف الضبط الإداري عن الضبط القضائي في الوظيفة التي يقوم بها كل منهما، فالضبط الإداري مهمته وقائية تهدف إلى المحافظة على النظام بالسعي في منع حدوث الجرائم باتباع الوسائل الوقائية. أما الضبط القضائي فإن مهمته هي القمع والردع، فهو لا يتحرك إلاَّ بعد وقوع الإخلال بالنظام

العام، وذلك بالنظر في الجرائم والبحث عن مرتكبيها، وجمع الأدلة التي يستلزمها التحقيق؛ تمهيدًا لمحاكمة المتهمين ومعاقبتهم من خلال ما يصدر عليهم من أحكام قضائية رادعة[١]. إذا كان هذا هو الضبط الإداري في الإدارة الحديثة فماذا عن الضبط الإداري في الإدارة الإسلامية؟ هذا ما سنوضحه فيما يأتي:

* * *

(١) انظر: «مذكرات الدكتور أحمد عياد عن النظام الإداري في الإسلام»: ص٢٦.

* المبحث الأول: الضبط الإداري في الإدارة الإسلامية:

من المسلم به أن الإدارة الحديثة قد توسعت في إنشاء وإدارة المرافق وذلك بقصد أن تقوم الإدارة بتقديم الخدمة بنفسها مباشرة للجمهور أو تقديمها بطريق غير مباشر بواسطة مرفق يدار بطريق الالتزام أو الاقتصاد المختلط، وغير ذلك من الطرق.

أما الإدارة الإسلامية فهي على العكس من ذلك؛ إذ هي تقوم أصلاً على استعمال الضبط الإداري فتترك أداء الخدمة العامة للجهود الحرة، بحيث يقوم بها الأفراد عن طريق المشروعات الخاصة ممن يمتهنون الأعمال التجارية في الغالب، وذلك مثل النقل العام، وجلب وبيع وتسويق المواد الضرورية كالخبز واللحم والأدوية والألبان والمنسوجات وغيرها.

وتقتصر الإدارة الإسلامية على مباشرة الأُمور الأساسية والجوهرية التي لا يمكن أن تسند إلى جهود الأفراد، ومن ذلك حفظ الأمن الخارجي، والأمن الداخلي، وفض المنازعات، وجباية الأموال العامة من مصادرها الشرعية وحفظها، وعلى هذا فالإدارة الإسلامية تعني بصفة خاصة بإدارة القضاء والشرطة والجهاد والحج وجباية الزكاة وغيرها، والقيام بالحسبة وحفظ الأموال العامة في بيت المال وإمامة الصلاة ونحو ذلك.

ولهذا فإن الإدارة الإسلامية تعتمد على طريقة الضبط الإداري الذي يقوم في الأعم الأشمل على طريقي الترخيص المسبق، ثم المراقبة والمتابعة والتفتيش بعد ذلك. وعلى هذا فالأفراد في الإدارة الإسلامية يقومون بأداء الخدمات العامة متضامنين مع الدولة، والدولة تقوم بالإشراف والرقابة على نشاطاتهم، ومن شأن هذا المسلك أن يوفر على خزينة الدولة

مبالغ كبيرة، فبدلاً من أن تتكبد الدولة مشاق تدبير ميزانية ضخمة، وتضطرها النفقات الباهظة إلى فرض الضرائب وإثارة سخط الناس، ثم تتكبد مشاق إدارة مشروعات كبيرة وتواجه بالتالي المصاعب الجمَّة في القيام بها ثم تتحمل تبعات ونتائج سوء الإدارة، بدلاً من كل ذلك فضلت إفساح المجال للجهود الفردية والجماعية للقيام بالخدمة العامة في حدود ما يقدرون عليه، واكتفت بالإشراف والمراقبة، وذلك باستعمال وسائل الضبط الإداري وهو مسلك له ما يبرره في نظر الإداريين المسلمين.

ومن مزايا هذا المسلك أنه إذا قام الأفراد بالخدمة العامة، وقدر أنهم أساءوا برزت لهم الدولة تقومهم وتحاسبهم، أما إذا قامت الدولة نفسها بالخدمة العامة مباشرة وحصل خلل، فإن إصلاحه يكون أكثر عسرًا، وتحديد المسئولية في المتسبب في ذلك الخلل يكتنفها في الغالب الخفاء، ولا يؤمن بالتالي حصول العثار في المرفق العام ومن ثم الفشل.

ومما لا شك فيه أن وسائل الضبط الإداري الإسلامي تتفق مع وسائل الضبط الإداري الحديث إلاَّ أن الأغراض التي يستهدفها الضبط الإداري الإسلامي أوسع مدى من أهداف الضبط الإداري في الإدارة الحديثة ذلك أن الأخير يتحرك في إطار النظام العام بمدلولاته الثلاثة، وهي الأمن العام، والصحة العامة، والسكينة العامة.

أما الضبط الإداري الإسلامي فإن إطاره الذي يحكمه هو تحقيق المقاصد الشرعية، وهي المحافظة على الدين والنفس والنسل والعقل والمال بدرجاتها الثلاث السابق ذكرها، وهي: الضرورية، والحاجية، والتحسينية.

ومن هذا يتضح أن التأصيل للضبط الإداري في الإدارة الإسلامية أوسع منه في الإدارة الحديثة، إذ إن المحافظة على النظام العام في الإدارة الحديثة

وإن غطى بعض أغراض الضروريات الخمس المشار إليها إلاَّ أنه قطعًا لا يغطيها بالكامل، ذلك أن الإدارة الحديثة لا يتسع نطاقها لجلب المصالح ودرء المفاسد في جانب المحافظة على الأُمور الخمسة آنفة الذكر، في درجاتها الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية، ومرد ذلك أن التدخل بالضبط الإداري في الإدارة الحديثة يعتبر قيدًا على حرية الإنسان، كما يعتبر استثناء يرد على الحرية الشخصية، أما في الإدارة الإسلامية فإن الضبط الإداري تدخل مشروع وأصل معتاد في الحياة الإسلامية ولا يشك أحد في مشروعيته؛ لأنه مقرر في نصوص الكتاب والسنة[1].

إذا كان الحال كما وصف بالنسبة للضبط الإداري في الإدارة الحديثة والإدارة الإسلامية، فما هو الضبط الإداري في نظر ابن تيمية؟ هذا ما سنوضحه فيما يلي:

* * *

(١) انظر: «مذكرات الدكتور أحمد عياد في النظام الإداري الإسلامي»: ص٢٩، ٣٠، ٣١.

* المبحث الثاني: في الضبط الإداري عند ابن تيمية:

يتضح مما كتبه ابن تيمية في هذا الخصوص أن منطلقه في الضبط الإداري هو قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبمقتضى إعمال هذه القاعدة، وعن طريق تطبيقها التطبيق الحكيم العاقل المتبصر يصلح المجتمع ويسوده الأمن والاستقرار، وكلما ضعف إعمال هذه القاعدة أو ساء تطبيقها حصل الضرر والفساد وسوء الأمن وعدم الاستقرار، فبمقتضى قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحصل الضبط والانضباط، ولمزيد من الإيضاح حول هذه المسألة سنورد بعضًا من آراء شيخ الإسلام في الضبط الإداري، كما وردت في كتبه حيث يقول: (جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[1]. إلى أن قال: (فذوو السلطان أقدر من غيرهم وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة فيجب على كل إنسان بحسب قدرته . . . وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[2].

وهو يرى أن إقامة الصلاة في أوقاتها من أهم أهداف الضبط الإداري والانضباط في المجتمع الإسلامي، ويرى التأكيد على إقامة الجمع والجماعات، وفي هذا المعنى يقول: (فاعتناء ولاة الأُمور بها ـ أي: الصلاة ـ يجب أن يكون فوق اعتنائهم بجميع الأعمال)[3].

---

(١) «الحسبة» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص٢٠.

(٢) نفس المصدر: ص٢١.

(٣) «الحسبة» لابن تيمية: ص٢٨.

ولا شك أن النفير للصلاة في أوقات محددة بدقة وعناية وبطهور وتوجه خالص من أكبر الأدلة على الالتزام والانضباط، ومظهر من أهم مظاهر الحزم وتمام الهيبة، ودليل قاطع على ارتفاع الروح المعنوية بين الأفراد والجماعات في الإدارة الإسلامية، سواء كان ذلك في الصلوات الخمس أو في الجمع والأعياد أو في ذوات الأسباب.

ويؤكد شيخ الإسلام على ذلك فيقول: (وذلك أن الصلاة هي أعرف المعروف من الأعمال وهي عمود الإسلام، وأعظم شرائعه وهي قرينة الشهادتين)[١].

ويقول في موضع آخر: (وهي المقرونة بالصبر وبالزكاة وبالنسك وبالجهاد في مواضع من كتاب الله)[١].

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن الضبط الإداري في الإدارة الإسلامية يجب أن يعنى في جملة ما يعنى به صدق الحديث وأداء الأمانات، والنهي عن المنكرات من الكذب والخيانة، وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان والغش في الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك[٢] مثل الذين يصنعون المطعومات من الخبز والطبخ والعدس والشواء وغير ذلك وكالنساجين والخياطين، فيجب نهيهم عن الغش والخيانة والكتمان[٣].

ويرى أن يشمل الضبط الإداري حماية النقود والجواهر والعطور، ويرى أيضًا أن يشمل ذلك ما يصنع من الذهب والفضة والعنبر والمسك والزعفران وماء الورد.

---

(١) «الحسبة» لابن تيمية: ص٢٧.

(٢) «الحسبة» لابن تيمية: ص٢٩.

(٣) «الحسبة» لابن تيمية: ص٣٠، ٣١.

ويرى أن يشمل الضبط الإداري أيضًا منع العقود المحرمة مثل عقود الربا والميسر وبيع الغرر والنجش[١] وقلب الدين على المعسر. ويرى منع تلقي السلع قبل أن تجيء إلى السوق كما يرى منع بيع حاضر لباد، ويرى منع الاحتكار لما يحتاجه الناس ويصفه بأنه ظلم، ويرى أن يشمل الضبط الإداري إضافة إلى ما تقدم إلزام الناس بالمعاوضة بالمثل ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل، ويقول إن ذلك من العدل وهو جائز بل واجب، وذلك في حالة ما إذا امتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلاَّ بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلاَّ إلزامهم بقيمة المثل[٢]. ويتأكد التسعير في نظره في حالة الامتياز، وفي هذا المعنى يقول: (لأنه إذا كان قد منع غيرهم أن يبيع ذلك النوع أو يشتريه فلو سوغ لهم أن يبيعوا بما اختاروا، وأن يشتروا بما اختاروا كان ذلك ظلمًا للخلق)[٣]. ويستدل على ما ذهب إليه في قضية التسعير، وهي نوع من الإكراه بأن الاحتكار ظلم، والظلم تجب إزالته ويوضح رَحِمَهُ اللَّهُ بأن الإكراه واجب في مواضع كثيرة من الشريعة وفي هذا المعنى يقول: (وحقيقته ـ أي: التسعير ـ إلزامهم ألاَّ يبيعوا أو لا يشتروا إلاَّ بثمن المثل، وهذا واجب في مواضع كثيرة من الشريعة، فإنه كما أن الإكراه على البيع لا يجوز إلاَّ بحق يجوز الإكراه على البيع بحق في مواضع مثل بيع المال لقضاء الدين الواجب، والنفقة الواجبة، والإكراه على ألاَّ يبيع إلاَّ بثمن المثل، لا يجوز إلاَّ بحق، ويجوز في مواضع مثل المضطر

(١) «الحسبة» لابن تيمية: ص٣٢.

(٢) «الحسبة» لابن تيمية: ص٣٨، ٣٩.

(٣) «الحسبة» لابن تيمية: ص٤٠.

إلى طعام الغير، ومثل الغراس والبناء الذي في ملك الغير فإن لرب الأرض أن يأخذه بقيمة المثل لا بأكثر، ونظائره كثيرة وكذلك السراية في العتق، كما قال النبي ﷺ: «من أعتق شركًا له في عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط فأعطى شركاؤه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلاَّ فقد عتق منه ما عتق»[١]. وكذلك من وجب عليه شراء شيء للعبادات كآلة الحج، ورقبة العتق، وماء الطهارة، فعليه أن يشتريه بقيمة المثل ليس له أن يمتنع عن الشراء إلاَّ ما يختار . . .)، إلى أن قال: (وكذلك منع المشترين إذا تواطأوا على أن يشتركوا فيما يشتريه أحدهم؛ حتى يهضموا سلع الناس . . . وأيضًا فإذا كانت الطائفة التي تشتري نوعًا من السلع أو تبيعها قد تواطأت على أن يهضموا ما يشترونه فيشترونه بدون ثمن المثل المعروف ويزيدون بما يبيعونه بأكثر من الثمن المعروف، وينمو ما يشترونه كان هذا أعظم عدوانًا من تلقي السلع، ومن بيع الحاضر للباد، ومن النجش، ويكون قد اتفقوا على ظلم الناس؛ حتى يضطروا إلى بيع سلعهم وشرائها بأكثر من ثمن المثل والناس يحتاجون إلى بيع ذلك وشرائه. وما احتاج إلى بيعه وشرائه عموم الناس فإنه يجب ألاَّ يباع إلاَّ بثمن المثل، إذاكانت الحاجة إلى بيعه وشرائه عامة)[٢].

---

(١) رواه البخاري: (٥/ ٩٤) في الشركة، ومسلم: برقم١٥٠١ في الأيمان باب: من أعتق شركا له في عبد، و«الموطأ»: (٢/ ٧٧٢) في العتق، وأبو داود: رقم٣٩٤٠ و٣٩٤١، ٣٩٤٣، ٣٩٤٤، ٣٩٤٥، ٣٩٤٦، ٣٩٤٧ في العتق، والترمذي: رقم١٣٤٦، ١٣٤٧ في الأحكام، والنسائي: (٧/ ٣١٩) في البيوع، باب: الشركة بغير مال، وباب: الشركة في الرقيق، و«مشكاة المصابيح»: (٢/ ١٠١٣، حديث رقم٣٣٨٨) باب: اعتاق العبد.

(٢) «الحسبة»: ص٤١، ٤٢، ٤٣، ٨٤.

ويقول أيضًا: (إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلاَّ بالتسعير العادل سعر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط)[١]. ويعقب شيخ الإسلام بذكر ضابط مهم في هذه المسألة، وهو أن يراعى في التسعير ضمان ربح مجز لصاحب البضاعة لضمان بقائه في مزاولة مهنته، ولكي لا يظلم في ماله، وليتحقق العدل؛ لأنه إذا لم يحصل ذلك حصل الفساد في الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس، وقد أصاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذلك فما نشأت في كثير من البلاد ما يسمى بـ (السوق السوداء) إلا بسبب التسعير غير العادل، وفي هذا المعنى يقول: (وإذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه؛ أدى ذلك إلى فساد الأسعار، وإخفاء الأقوات، وإتلاف أموال الناس)[٢]. أما إذا كان الناس سلعهم على الوجه المعروف في غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء، وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله[٣].

* **تنبيــه:**

حيث إن الغرض المقصود في هذا المبحث هو الضبط الإداري فقد تجنبت عن قصد ذكر أقوال العلماء ممن يوافقون شيخ الإسلام، أو من يخالفونه في مسألة التسعير والاحتكار؛ لئلا ينتقل بنا البحث إلى منظور فقهي خارج عن الهدف وهو الضبط الإداري.

ويرى شيخ الإسلام أن يشمل الضبط الإداري الطعام الذي يأكله الناس والثياب التي يلبسونها، والمساكن التي يسكنونها[٤]، من حيث السعي في

---

(١) «الحسبة»: ص٨٤.

(٢) «الحسبة»: ص٦٧.

(٣) المصدر السابق، وانظر: «مصادر الحق في الفقه الإسلامي» لعبد الرزاق السنهوري: (١/ ٧٨).

(٤) «الحسبة»: ص١٥.

توفير ذلك حسب الإمكان إما بجلبها واستيرادها أو إنتاجها وتصنيعها، ويرى أن ذلك فرض على الكفاية، فإنه لا تتم مصلحة الناس إلاَّ به، وينقل رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن غير واحد من الفقهاء من أصحاب الشافعي، وأحمد بن حنبل وغيرهم كـأبي حامد الغزالي وأبي الفرج ابن الجوزي أنهم يقولون بذلك[١].

ويرى أيضًا أن الضبط الإداري يشمل فيما يشمل غسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم ودفنهم[٢]، ويفهم من هذا أنه لو حصل تقصير في هذا الجانب وجب على الإدارة الإسلامية أن تتدخل في ذلك، وأن تتخذ التدابير الكفيلة للقيام به، ويرى أن ذلك ملحوظ فيه تضامن المسلمين فيما بينهم حيث إن على كل فرد أن يشعر بمسئوليته في كل أمر بحسبه، وفي هذا المعنى يقول: (والمقصود هنا أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه، لاسيما إذا كان غيره عاجزًا عنها)[٣].

ويقول شيخ الإسلام: (أن على ولي الأمر أن يجبر أرباب الحرف والصناعات على العمل لمصالح الشعب، وذلك مثل صاحب الخان والقيسارية والحمام إذا احتاج الناس إلى الانتفاع بذلك . . . فلو امتنع من إدخال الناس إلاّ بما شاء، وهم يحتاجون لم يمكن من ذلك وألزم ببذل ذلك بأجرة المثل كما يلزم الذي يشتري الحنطة ويطحنها ليتجر فيها، والذي يشتري الدقيق ويخبزه ليتجر مع حاجة الناس إلى ما عنده، بل إلزامه ببيع ذلك بثمن

---

(١) «الحسبة»: ص٤٤.

(٢) «الحسبة»: ص٤٥.

(٣) «رسالة الحسبة»: ص٤٧.

المثل أولى وأحرى، بل إذا امتنع من صنعة الخبز والطحن حتى يتضرر الناس بذلك ألزم بصنعتها)[١].

ويفهم من عبارات ابن تيمية السابقة أن الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية ترفض الإضراب رفضًا باتًّا لما فيه من إلحاق الضرر بمصالح الأُمة والظلم لها، وضعضعة اقتصادها واضطراب شئونها.

كما يفهم مما تقدم أن الضبط الإداري عند ابن تيمية له صفة شمول، ويتضح ذلك من الأغراض والأهداف التي تطرق إليها بما في ذلك الجانب المالي والاقتصادي، ذلك أن المال والاقتصاد عصب الإدارة العامة؛ إذ لا يتسنى للإدارة أن تحقق أغراضها إلا بمعونة المال والاقتصاد ولا شك أن ذلك داخل دخولاً أوليًّا في جملة المقاصد الشرعية التي تستهدفها الإدارة الإسلامية كما سبق بيانه، وذلك في درجاتها الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

وإضافة إلى ما تقدم فلقد تعرض فكر ابن تيمية الإداري لجانب الأموال في الإدارة وأولاه عناية خاصة، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»: (الباب الثاني الأموال: وفيه أربعة فصول . . .) إلى أن قال: (ويدخل في هذا القسم الأعيان والديون الخاصة والعامة)[٢]. وقال أيضًا: (وهذا القسم يتناول الولاة والرعية فعلى كل منهما أن يؤدي إلى الآخر ما يجب أداؤه إليه فعلى ذي السلطان ونوابه في العطاء أن يؤتوا كل ذي حق حقه، وعلى جباة الأموال كأهل الديوان، أن يؤدوا إلى ذي السلطان ما يجب إيتاؤه إليه،

---

(١) «الحسبة»: ص٨٤.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٣٢.

وكذلك على الرعية الذين يجب عليهم الحقوق)[1]. وقال في موضع آخر: (الأموال السلطانية التي أصلها في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف: الغنيمة والصدقة والفيء)[2]. وقد فصل القول في كل منها، وكان شيخ الإسلام في وجهة نظره صريحًا وحازمًا فيما يختص باستيفاء الحقوق وجباية الأموال، حيث لا يرى التهاون في هذا الأمر لتعلقه بأمور تقع في الصميم من الإدارة؛ إذ بدون الأموال لا تتمكن الإدارة من القيام بواجباتها والوفاء بالتزاماتها، وبالتالي يعود ضرر ذلك على المسلمين، وهذا يتنافى مع قاعدته التي يعول عليها دائمًا، وهي قاعدة: جلب المصالح ودرء المفاسد، ففي توفير الأموال في بيت مال المسلمين مصلحة ظاهرة، وفي افتقار بيت المال مفسدة كبيرة، وهذا أمر معلوم لا خلاف حوله، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والأصل في ذلك أن كل من عليه مال يجب أداؤه)[3].

ويقول أيضًا: (وإن امتنع من الدلالة على ماله ومن الإيفاء ضرب حتى يؤدي الحق أو يمكن من أدائه، وكذلك لو امتنع من أداء النفقة الواجبة عليه مع القدرة عليها لما روى عمرو بن الشريد عن أبيه عن النبي ﷺ أنه قال: «لي الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته»[4] رواه أهل السنن.

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٣٤.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٣٧.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص٢٨.

(٤) رواه أبو داود: رقم٣٦٢٨ في الأقضية، والنسائي: (٧/٣١٦، ٣١٧) في البيوع، وأحمد في «المسند»: (٤/ ٢٢٢، ٣٨٨، ٣٨٩)، وابن ماجه: رقم٢٤٢٧ في الصدقات، ورواه البخاري تعليقًا: (٥/ ٤٦) في الاستقراض، و«مشكاة المصابيح»: (٢/ ٨٨١، رقم٢٩١٩).

وقال ﷺ: «مطل الغني ظلم»[١] واللّي هو المطل، والظالم يستحق العقوبة والتعزير، وهذا أصل متفق عليه، أن كل من فعل محرمًا أو ترك واجبًا استحق العقوبة، فإن لم تكن مقدرة بالشرع كان تعزيرًا يجتهد فيه ولي الأمر فيعاقب الغني المماطل بالحبس، فإن أصر عوقب بالضرب حتى يؤدي الواجب، وقد نص على ذلك الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ـ رضي الله عنهم ـ ولا أعلم فيه خلافًا)[٢].

وهو شديد أيضًا على الولاة في مسألة المال؛ إذ يوجب عليهم ألا يأخذوا من الرعية إلاَّ ما يحل لهم أخذه، ويعتبر الأخذ بدون وجه حق ظلمًا، وفي هذا المعنى يقول: (وكثير ما يقع الظلم من الولاة والرعية، هؤلاء يأخذون مالاً يحل لهم، وهؤلاء يمنعون ما يجب)[٣].

ويرى أيضًا أن يشمل الضبط الإداري ضمان سير الجباية من الموارد العامة لبيت مال المسلمين، وذلك باستصحاب مبدأ العدالة في المعاملة عند الجباية وتقدير الظروف المالية المختلفة، والعلم اليقيني بثبوت الحق قبل المطالبة باستيفائه، وأن يتم ذلك في الأوقات المحددة وبالطرق الملائمة بحيث يكون تحصيل زكاة الثمار والزروع وقت حصادها، وفي الأموال الزكوية الأخرى بعد مضي الحول؛ لضمان النماء المفترض لها بعد مضي الحول، وأن يكون الجباة ممن يوثق بدينهم وأمانتهم ولا يجري من

---

(١) رواه البخاري: (٥/ ٤٦) في الاستقراض، ومسلم: رقم١٥٦٤ في المساقاة، ومالك في «الموطأ»: (٢/ ٦٧٤) في البيوع، وأبو داود: حديث رقم٣٣٤٥ في البيوع، والترمذي: رقم١٣٠٨ في البيوع، والنسائي: (٧/ ٣١٧) في البيوع، و«مجمع الزوائد»: (٤/ ١٣٠).

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٤٨، ٤٩.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص٤٧.

الأرزاق إلاَّ بقدر، بحيث لا يستغرق عليهم أكثر الصدقة، وذلك مراعاة لعامل الاقتصاد في النفقة[١].

وقد نوه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن أهم الموارد المالية لبيت المال في عصره، ومثل لذلك بالزكاة والخراج والجزية والركاز والمعادن وعشور التجارة والغنائم والفيء والقروض والأموال التي ليس لها مستحق . . . إلخ[٢].

* **تنبيـــه:**

وفيما يختص بصرف الأموال في مصارفها المناسبة والضرورية لصالح الإدارة الإسلامية فقد أولى شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الجانب عناية خاصة وفي هذا المعنى يقول: (وأما الصدقات فهي لمن سمى الله في كتابه)[٣]. ويقول أيضًا: (فالواجب في المغنم تخميسه، وصرف الخمس إلى من ذكره الله تعالى، وقسمة الباقين بين الغانمين)[٤]. ويقول عن الفيء: (فأصله ما ذكره الله في سورة الحشر . . . إلخ)[٥] وأما ما لم ينص عليه في الكتاب والسنة فهو خاضع للاجتهاد، وفيه يقول ابن تيمية: (فالواجب أن يبتدئ بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين)[٦] وأخذ رحمه الله يضرب الأمثلة للجهات التي تصرف عليها الأموال ولها نوع أولوية في نظره، فمن ذلك

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص٤٦.

(٢) انظر: «السياسة الشرعية»: ص٤٥، ٤٦، ونفس المصدر: ص٣٧، ٤٣، ٥٥.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص٤٢.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٣٨، ٤٣.

(٥) «السياسة الشرعية»: ص٣٨، ٤٣.

(٦) «السياسة الشرعية»: ص٥٥.

المقاتلة والولاة والقضاة والعلماء والسعاة على الأموال جمعًا وحفظًا وقسمة وأئمة الصلاة والمؤذنون والأثمان والأجور لما يعم نفعه من سداد الثغور بالكراع والسلاح وعمارة ما يحتاج إلى عمارته من طرقات الناس كالجسور والقناطر وطرقات المياه كالأنهار، وذوو الحاجات، فالرجل وسابقته ـ وذوو السوابق الذين بسابقتهم حصل المال، وبمن بسابقتهم حصل جلب منفعة أو دفع مضرة للمسلمين ـ والرجل وغناه ـ وهو من يغني عن المسلمين في جلب المنافع لهم كولاة الأمور، والعلماء الذين يحصلون لهم منافع الدين والدنيا، والرجل وبلاؤه ـ من يبلي بلاء حسنًا في دفع الضرر عن المسلمين كالمجاهدين في سبيل الله من الأجناد والعيون والقصاد والناصحين ونحوهم ـ، والرجل وحاجته. ويرى رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المخصصات والأعطيات إنما تكون بحسب منفعة الرجل وبحسب حاجته. ويرى أيضًا منع إعطاء من لا يستحق، كما يرى أن يمنع من العطاء منعًا باتًا من يكون نفعه في أمر محرم، ويمثل لذلك بالمنحلين أخلاقيًا وذوي المعتقدات الفاسدة والخرافيين من العرافين والكهان والمنجمين، ويرى أن يشمل الضبط الإداري في جملة ما يشمله منع الغش، والتدليس في المعاملات وفي الديانات مثل البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأُمة من الأقوال والأعمال[1].

هذه أهم المبادئ والأُطر والمنطلقات والأُسس للضبط الإداري في فكر ابن تيمية، وهو في حقيقته ضبط إداري ومالي معًا، وانضباط في الأخلاق والمعاملات ومنهج قويم في العلاقات، وتعميق للضوابط التي

---

(١) انظر في كل ما تقدم: «الحسبة» لابن تيمية: ص٨٤، وما بعدها.

تجلب المصالح للأُمة وتدرأ عنها المفاسد. وقد غطت هذه المبادئ والمنطلقات تغطية تامة العديد من ضروريات الحياة وحاجات الناس، وما به يحسن عيشهم ومعاشهم.

والإدارة الإسلامية بهذا المنهج للضبط الإداري قد سبقت وامتازت على ما سواها من المدارس الإدارية الأخرى.

* * *

* المبحث الثالث: الضبط القضائي:

من المعلوم أن مهمة الضبط القضائي كما أسلفنا هي القمع والردع، فهو لا يتحرك إلاَّ بعد وقوع الإخلال بالنظام العام، وذلك بالنظر في الجرائم والبحث عن مرتكبيها، وجمع الأدلة التي تستلزمها والتحقيق؛ تمهيدًا لمحاكمة المتهمين ومعاقبتهم بمقتضى ما يصدر عليهم من أحكام قضائية رادعة، وإذا كان عصرنا الحاضر قد أطلق عليه كثير من المعاصرين عصر العلوم الجزائية التي تمخضت عن الآراء الفلسفية، والنظريات المختلفة، وأن تلك الآراء وهاتيك النظريات تهدف كلها إلى معالجة الجريمة، فإن للإدارة الإسلامية ـ من خلال فكر ابن تيمية وما هي عليه في حقيقة الواقع ونفس الأمر ـ قصب السبق والقدح المعلا في هذا الباب.

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ليس المراد من الشرائع مجرد ضبط العوام، بل المراد منها الصلاح باطنًا وظاهرًا للخاصة والعامة في المعاش، والمعاد، ولكن في بعض فوائد العقوبات المشروعة في الدنيا، ضبط العوام، كما قال عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ: (إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن) فإن من يكون من المنافقين والفجار فإنه ينزجر بما يشاهده من العقوبات، وينضبط عن انتهاك المحرمات، فهذا بعض فوائد العقوبات السلطانية المشروعة)[1].

وقال أيضًا: (وفي سنن النسائي وابن ماجه عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ قال: «حد يعمل به في الأرض خير لأهل الأرض من أن يمطروا أربعين صباحًا»[2]. وهذا لأن المعاصي سبب لنقص الرزق

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (١١/ ٤١٥ ـ ٤١٦).

(٢) «جامع الأصول في أحاديث الرسول»: (٣/ ٥٩٦).

والخوف من العدو كما يدل عليه الكتاب والسنَّة، فإذا أقيمت الحدود ظهرت طاعة الله ونقصت معصية الله تعالى، فحصل الرزق والنصر)[١] ويقول أيضًا: (إن العقوبات الشرعية كلها أدوية نافعة يصلح بها مرض القلوب وهي رحمة الله بعباده، ورأفته بهم الداخلة في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[٢] فمن ترك هذه الرحمة النافعة لرأفة يجدها بالمريض فهو الذي أعان على عذابه وهلاكه وإن كان لا يريد إلا الخير)[٣].

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن العقوبات في الإدارة الإسلامية تستهدف الدعوة إلى فعل الواجبات وترك المحرمات[٤].

والضبط القضائي عند ابن تيمية يكون في الحقوق والحدود وهما قسمان:

القسم الأول: الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم وكلهم محتاج إليها، وتسمى حدود الله، وحقوق الله مثل حد المحاربين، وقطاع الطرق، والسراق والزناة ونحوهم، ومثل الحكم في الأمور السلطانية والوقوف والوصايا التي ليست لمعين، فهذه من أهم أمور الولايات، ولهذا قال علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ: (لا بد للناس من إمارة برة كانت أو فاجرة فقيل يا أمير المؤمنين: هذه البرة قد عرفناها فما بال الفاجرة؟! قال: تقام بها الحدود، وتأمن بها السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء)، وهذا القسم يجب على

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٣٠١، ٣٠٢).

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧.

(٣) «مجموع الفتاوى»: (٢٥/ ٢٨٩ ـ ٢٩٠).

(٤) «السياسة الشرعية»: ص١٤٨.

الولاة البحث عنه وإقامته من غير دعوى أحد به، وكذلك تقام الشهادة فيه من غير دعوى أحد به)[1] إلى أن قال: (وهذا القسم يجب إقامته على الشريف والوضيع والقوي والضعيف ولا يحل تعطيله لا بشفاعة ولا بهدية ولا بغيرها ولا تحل الشفاعة فيه، ومن عطله لذلك ـ وهو قادر على إقامته ـ فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، ولا يقبل الله منه صرفًا ولا عدلاً، وهو ممن اشترى بآيات الله ثمنًا قليلاً)[2].

القسم الثاني: الحدود والحقوق التي لآدمي معين ومنها النفوس . . . والقتل ثلاثة أنواع: أحدها: العمد المحض. الثاني: الخطأ الذي يشبه العمد. الثالث: الخطأ وما يجري مجراه. وقد فصل شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه الأنواع الثلاثة في كتابه السياسة الشرعية وغيرها، ولئلا نخرج عن هدفنا المحدد في الضبط القضائي، فلم نر ضرورة لنقل أقوال شيخ الإسلام في هذا الصدد؛ تجنبًا للخوض في مسائل ذات صبغة فقهية، حيث إن الذي يهمنا في هذا المقام الجانب الإداري منها فقط، نظرًا لما لهذه الحدود والحقوق من مردود إداري ممتاز تظهر آثاره الحميدة في استتباب الأمن ورسوخ الاستقرار حينما يتم تطبيق تلك الحدود وتأدية تلك الحقوق بمقتضى العدل والحكمة. ومن هذا القسم أيضًا الجراح، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والقصاص في الجراح أيضًا ثابت بالكتاب والسُّنَّة والإجماع بشرط المساواة . . .)[3]. ومن هذا القسم أيضًا القصاص في الأعراض، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: (والقصاص في

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٧١، ٧٢.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٧٢.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص١٥٨.

الأعراض مشروع)[١] إلى أن قال: (فإذا كان العدوان عليه في العرض محرمًا لحقه بما يلحقه من الأذى جاز القصاص فيه بمثله)[٢]. ومن القسم الثاني أيضًا الفرية ونحوها، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (وإذا كانت الفرية ونحوها لا قصاص فيها، ففيها العقوبة بغير ذلك، فمنه حد القذف الثابت في الكتاب والسنة والإجماع)[٣]. إلى أن قال: (وهذا الحد يستحقه المقذوف فلا يستوفى إلا بطلبه باتفاق الفقهاء)[٤].

ومن هذا القسم أيضًا الأبضاع، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومن الحقوق الأبضاع فالواجب الحكم بين الزوجين بما أمر الله به من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان . . . إلخ)[٥].

ومن هذا القسم أيضًا الأموال، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأما الأموال فيجب الحكم بين الناس فيها بالعدل كما أمر الله ورسوله، مثل قسم المواريث بين الورثة على ما جاء في الكتاب والسنة، وقد تنازع المسلمون في مسائل من ذلك، وكذلك في المعاملات من المبايعات والإجارات والوكالات والمشاركات، والهبات، والوقوف والوصايا، ونحو ذلك من المعاملات المتعلقة بالعقود والقبوض، فإن العدل فيها هو قوام العالمين، لا تصلح الدنيا والآخرة إلاَّ به)[٦].

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص١٥٩.
(٢) «السياسة الشرعية»: ص١٦٠.
(٣) «السياسة الشرعية»: ص١٦١.
(٤) «السياسة الشرعية»: ص١٦١.
(٥) «السياسة الشرعية»: ص١٦٢.
(٦) «السياسة الشرعية»: ص١٦٣ ـ ١٦٤.

وأما المعاصي التي ليس فيها حد مقدر ولا كفارة فيرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن لولي الأمر أن يعاقب عليها تعزيرًا وتنكيلاً وتأديبًا بحسب ما يراه على حسب كثرة ذلك الذنب في الناس وقلته، فإذا كان كثيرًا زاد في العقوبة بخلاف ما إذا كان قليلاً، وعلى حسب حال المذنب، فإذا كان من المدمنين على الفجور زيد في عقوبته بخلاف المقل في ذلك، وعلى حسب كبر الذنب وصغره، وليس لأقل التعزير حد، بل هو بكل ما فيه إيلام للإنسان من قول وفعل وترك قول وترك فعل، فقد يعزر الرجل بوعظه وتوبيخه والإغلاظ له، وقد يعزر بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب إذا كان ذلك هو المصلحة كما هجر النبي ﷺ الثلاثة الذي خلفوا[١]. وقد يعزر بعزله عن ولايته وقد يعزر بترك استخدامه في جند المسلمين . . . وقطع خبزه نوع تعزير له، وكذلك الأمير إذا فعل ما يستعظم فعزله من الإمارة تعزير، وكذلك قد يعزر بالحبس وقد يعزر بالضرب، وقد يعزر بتسويد وجهه . . . إلى غير ذلك من أنواع التعزيرات. ومن التعزير أيضًا العقوبات المالية[٢]. ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية أنه قد حكى عن مالك وغيره أن من الجرائم ما يبلغ بالتعزير فيه القتل، ووافقه بعض أصحاب أحمد في قتل الجاسوس المسلم إذا تجسس للعدو على المسلمين[٣].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (قد يستدل على أن المفسد حتى إذا لم

---

(١) وهم: كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع، وهلال بن أمية، تخلفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك فأمر باعتزالهم، ثم صفح عنهم بعد نزول القرآن بقبول توبتهم. انظر القصة كاملة في: «سيرة ابن هشام»: (٢/ ٣٢٢).

(٢) انظر: «الحسبة»: ص٩٣.

(٣) انظر: «السياسة الشرعية»: ص١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣.

ينقطع شره إلاَّ بقتله فإنه يقتل، بما رواه مسلم في «صحيحه» عن عرفجة الأشجعي ـ رضي الله عنه ـ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه» وهذا لأن المفسد كالصائل، فإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قتل[١]. وقد جزم بذلك ابن تيمية في كتابه «الحسبة»، حيث يقول: (ومن لا يندفع فساده في الأرض إلا بالقتل قتل)[٢].

والعقوبة في الضبط القضائي نوعان، وإلى هذا أشار شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: (وجماع ذلك أن العقوبة نوعان: أحدهما: على ذنب ماض جزاء بما كسب نكالاً من الله كجلد الشارب والقاذف، وقطع المحارب والسارق. والثاني: العقوبة لتأدية حق واجب وترك محرم في المستقبل كما يستتاب المرتد حتى يسلم . . . وكما يعاقب تارك الصلاة والزكاة وحقوق الآدميين حتى يؤديها، فالتعزير في هذا الضرب[٣] أشد منه من الضرب الأول، ولهذا يجوز أن يضرب مرة بعد مرة حتى يؤدي الصلاة الواجبة، أو يؤدي الواجب عليه)[٤].

ويقسم شيخ الإسلام ابن تيمية العقوبات التي جاءت بها الشريعة الإسلامية إلى قسمين آخرين فيقول: (العقوبات التي جاءت بها الشريعة لمن عصى الله ورسوله نوعان: أحدهما: عقوبة المقدور عليه من الواحد والعدد. الثاني: عقاب الطائفة الممتنعة كالتي لا يقدر عليها إلاَّ بقتال

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص١٢٢، ١٢٣.

(٢) «الحسبة»: ص٩٢.

(٣) الضرب: يقصد به هنا الصنف ـ نقلاً عن هامش «السياسة الشرعية»: ص١٢٤، ط. دار الكتاب العربي.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص١٢٣ ـ ١٢٤.

فاصل)[١]. ويعني: بالقتال الفاصل الجهاد. وللجهاد في فكر ابن تيمية منزلة عالية وأهمية بالغة حيث يقول: (والأمر بالجهاد وذكر فضائله في الكتاب والسنة أكثر من أن يحصر، ولهذا كان أفضل ما تطوع به الإنسان وكان باتفاق العلماء أفضل من الحج والعمرة ومن صلاة التطوع وصوم التطوع، كما دل عليه الكتاب والسنة حتى قال ﷺ: «رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد في سبيل الله» وقال: «إن في الجنة لمائة درجة ما بين الدرجة والدرجة كما بين السماء والأرض أعدها الله للمجاهدين في سبيله»[٢] متفق عليه. وقال: «من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار»[٣] رواه البخاري. وقال ﷺ: «رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات أجرى عليه عمله الذي كان يعمله وأجرى عليه رزقه وأمن الفتان»[٤] رواه مسلم. وفي «السنن»: «رباط يوم في سبيل الله خير من ألف يوم فيما سواه من المنازل»[٥] وقال ﷺ: «عينان لا تمسهما النار: عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله»[٦]، قال

(١) «السياسة الشرعية»: ص١٢٥.

(٢) «صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري»: (٦/ ٩) في الجهاد، باب: درجات المجاهدين في سبيل الله.

(٣) «صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري»: (٦/ ٢٣) في الجهاد، باب: من اغبرت قدماه في سبيل الله.

(٤) رواه مسلم: رقم١٩١٣ في الإمارة، باب: فضل الرباط في سبيل الله، والترمذي: رقم١٦٦٥ في فضائل الجهاد.

(٥) رواه الترمذي: رقم١٦٦٧ في فضائل الجهاد، باب: ما جاء في فضل الرباط، والنسائي: (٦/ ٤٠) في الجهاد، باب: فضل الرباط.

(٦) «سنن الترمذي»: حديث رقم١٦٣٩ في فضائل الجهاد، باب: ما جاء في الحرس في سبيل الله.

=

الترمذي: حديث حسن. وفي «مسند الإمام»: «حرس ليلة في سبيل الله أفضل من ألف ليلة يقام ليلها ويصام نهارها»[١]. وفي «الصحيحين» أن رجلاً قال: يا رسول الله، أخبرني بشيء يعدل الجهاد في سبيل الله. قال: «لا تستطيع» قال: أخبرني. قال: «هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تصوم لا تفطر، وتقوم لا تفتر؟!» قال: لا. قال: «فذلك الذي يعدل الجهاد»[٢].

هذه بعض الأدلة من السنة التي ساقها شيخ الإسلام ابن تيمية؛ ليبرهن على فضل الجهاد، وكان قد ساق قبلها كثيرًا من الآيات التي وردت في القرآن دالة على وجوب القتال في سبيل الله مثل قوله تعالى؛ ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[٣]. ومثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[٤]. وغير ذلك من الآيات، وقد أكد سبحانه وتعالى الإيجاب، وعظم أمر الجهاد في عامة السور المدنية وذم التاركين له ووصفهم بالنفاق ومرض القلوب[٥]. ويقول شيخ الإسلام أيضًا: (وهذا باب واسع لم يرد في ثواب الأعمال وفضلها مثل ما ورد فيه، فهو ظاهر عند الاعتبار فإن نفع الجهاد عام لفاعله ولغيره في الدين والدنيا

---

(١) «الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد مع شرحه بلوغ الأماني في أسرار الفتح الرباني» للساعاتي: (١٤/ ٩).

(٢) «البخاري مع شرحه الفتح»: (٦/ ٣) في باب: فضل الجهاد، ومسلم: رقم١٨٧٨ في الإمارة، و«الفتح الرباني ترتيب مسند الإمام أحمد مع شرحه» للساعاتي: (١٤/ ٦).

(٣) سورة الحجرات، الآية: ١٥.

(٤) سورة الصف، الآيتان: ١٠، ١١.

(٥) «السياسة الشرعية»: ص١٢٧.

ومشتمل على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة، فإنه مشتمل من محبة الله تعالى والإخلاص له والتوكل عليه وتسليم النفس والمال له والصبر والزهد وذكر الله وسائر أنواع الأعمال على ما لا يشتمل عليه عمل آخر، والقائم به من الشخص والأُمة بين إحدى الحسنيين دائمًا، إما النصر، والظفر وإما الشهادة والجنّة). إلى أن قال: (وفي تركه ذهاب السعادتين أو نقصهما) ثم إنه رَحِمَهُ اللهُ ذكر جملة من أحكام الجهاد وبين أن مقصوده ـ أي: مقصود الجهاد ـ هو أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا[1].

ويقول أيضًا: (وذلك أن الجهاد حقيقته الاجتهاد في حصول ما يحبه الله من الإيمان والعمل الصالح، ومن دفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان)[2].

هكذا كان منظور شيخ الإسلام للجهاد في الإدارة الإسلامية، ذلك أن من مهام الإدارة الإسلامية حفظ الأمن الخارجي والداخلي للدولة، والسعي لإعلاء كلمة الله، ورفع مستوى هيبة الأُمة، وجمع كلمتها، ويأتي الجهاد في مقدمة الوسائل لتحقيق هذه الغايات.

ومما تقدم يتضح منظور شيخ الإسلام ابن تيمية للضبط القضائي والضبط الإداري في الإدارة الإسلامية. وفي هذا المعنى يقول ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ اللهُ: (فكان من بعض حكمته سبحانه أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض في النفوس والأبدان والأعراض والأموال) إلى أن قال: (فأحكم سبحانه وجوه الزجر الرادعة عن

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية»: ص١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١.

(٢) «رسالة المعبودية»: ص١٠٤.

هذه الجنايات غاية الإحكام وشرعها على أحكم الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني من الردع)[١].

ويقول الدكتور عبد العزيز عامر: (من الملاحظ أن الجرائم التي وضعت لها الشريعة الإسلامية عقوبات مقدرة مقدمًا، لا يزاد عليها ولا ينقص منها، هي الجرائم الخطرة التي تتميز بعدم اختلاف النظرة إليها باختلاف الأزمنة والأمكنة، ولا يمكن لمجتمع أن يسود فيه الأمن والطمأنينة إلا إذا قلَّت فيه الجرائم عمومًا، لا سيما الجرائم المنصوص على عقوباتها في الشريعة الإسلامية لأنها تأتي على مقومات كل مجتمع صالح ومحاربتها تحفظ على كل مجتمع المقومات التي بها يحيا ويستمر ويسود، فهذه الجرائم إما اعتداء على النفس كالقتل العمد، وإمّا اعتداء على العرض وذلك في الزنا والقذف، وإما اعتداء على المال كما في السرقة وقطع الطريق، وإما اعتداء على العقل وهذا في الشرب، وإما اعتداء على أمن الدولة وسلامتها ونظمها كما في البغي، وإما اعتداء على الدين كما في الردة، ومن ثَمَّ فهي تتضمن الاعتداء على الأسرة وهي خلية المجتمع، والاعتداء على الملكية الفردية ونظام الدولة الاجتماعي ونظام الحكم فيها) إلى أن قال: (ومن مصلحة المجتمع أن تقل هذه الجرائم؛ لكي يتوافر له الأمن والاستقرار؛ وحتى يكون الناس في أمان على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم؛ ولكي يستقر النظام الاجتماعي في الدولة، ويحمى نظام الحكم فيها، وعند ذلك يتفرغ المجتمع للإنتاج والتعمير فيسود الرخاء وتزدهر الأُمة)[٢].

---

(١) «أعلام الموقعين» لابن قيم: (٢/ ٨٢، ٨٣).

(٢) «التعزير في الشريعة الإسلامية» للدكتور عبد العزيز عامر: ص٧٢، ٧٣.

وما دمنا قد وصلنا إلى هذه المرحلة المتقدمة في تصور قواعد ومنطلقات الضبط الإداري والضبط القضائي في الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية وهي منطلقات وقواعد تحظى بدون أدنى شك بالقبول شرعًا وعقلاً، وقد تبين لنا مما تقدم أن الضبط الإداري والضبط القضائي يمثلان خلاصة جيدة لفقه الإدارة الإسلامية، كما أن الضبطين المشار إليهما يبلوران مفاهيم شيخ الإسلام ابن تيمية ويتغلغلان في أعماق فكره الإداري، ويوحي كل من الضبط الإداري والضبط القضائي بالسر الجوهري الذي تمكنت بمقتضاه الأُمة الإسلامية في أزهى عصورها من أن توفر لشعوبها أفضل أنواع الأمن والاستقرار والحياة الكريمة، كما يعطيان دليلاً على ما يمكن أن تتمتع به أي دولة تأخذ بالمنهج الإداري الإسلامي في إدارة شئونها لما لهذا المنهج من مزايا أمنية معينة واجتماع للكلمة وتضامن فيما بين الراعي والرعية، واستقرار في الأوضاع، ونمو اقتصادي وتقدم حضاري.

نقول ما دمنا قد وصلنا إلى هذه المرحلة في مفهوم الضبط الإداري والضبط القضائي في الإدارة الإسلامية فلا بد لنا من إلقاء الضوء على بعض العوامل التي يكون لها تأثير سلبي على فعالية الضبط الإداري والضبط القضائي، وفي مقدمة هذه المؤثرات ما يطلق عليه الرشوة، وهذا ما سنتعرض له بالبحث فيما يأتي:

* المبحث الرابع: في الرشوة وأثرها على فعالية الضبط الإداري والضبط القضائي:

تمهـــيد:

بعد أن أوضحنا ما يتعلق بالضبط الإداري والضبط القضائي، لا بد من الإشارة إلى الرشوة باعتبارها عدوًا لدودًا من أشد أعداء الانضباط في الإدارة العامة، وهي من وجه آخر تعتبر مرضًا إداريًا فتاكًا من الحكمة أن تأخذ الأُمة الحيطة لها، والحذر من تفشيها، وكلما كانت الإدارة حكيمة كلما كانت أشد ما تكون حربًا على هذا المرض الخطير؛ إذ لا يخفى مدى الضرر البليغ الذي ينال مناشط الأُمة من جراء تعاطي الرشوة، حيث إنها تؤثر تأثيرًا مباشرًا على فعالية الضبط الإداري والضبط القضائي، وتذهب جذوتهما وتزيل هيبة الولاية من النفوس وبسببها تتضعضع الإدارة، ويسقط قدرها من القلوب، وفيها يكمن أهم عوامل الدمار الاجتماعي، وبسبب شؤمها تنحل عراه.

تعريف الرشوة:

الرشوة لغة: الجعل وهو مأخوذ من الرشا، يقال راشاه أي حاباه وصانعه وشرعًا: ما يؤخذ بغير عوض ويعاب أخذه. وقال ابن العربي: الرشوة كل مال دفع ليبتاع به من ذي جاه عونًا على ما لا يحل[١].

ووجه تشبيه الرشوة بالإدلاء في قوله تعالى: ﴿وَتُدْلُوا بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ﴾[٢] إما لكونها تقرب بعيد الحاجة كتقريب الدلو من أعماق الأرض بواسطة

---

(١) «المعجم الوسيط»: (١/ ٣٤٧)، و«فتح الباري» لابن حجر: (٥/ ٢٢١).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

الرشا (الحبل)، فيصبح البعيد قريبًا بواسطة الرشوة، وإما لكون الحاكم أو الوالي يمضي الحكم أو الأمر ويثبته من غير حق[١].

والرشوة من السحت الذي نص الله عليه في كتابه العزيز حيث قال: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾[٢]. وقد أجمع العلماء على أن قبول الرشا محرم، وأنه من السحت الذي حرمه الله تعالى[٣]. وقد قيل للرشوة إنها سحت؛ لأن المرتشي من شرهه إلى ما يعطى كمسحوت المعدة في شرهه إلى الطعام، وأصل السحت كلب الجوع، يقال فلان مسحوت المعدة إذا كان أكولاً[٤].

ويقال: أسحت ماله إذا أفسده وأذهبه، فسمى الحرام سحتًا؛ لأنه لا بركة فيه لأهله ويهلك به صاحبه بسبب ذهاب مروءته ودينه[٥].

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولا يجوز أن يؤخذ من الزاني أو السارق أو الشارب أو قاطع الطريق ونحوهم مال تعطل به الحدود لبيت المال ولا لغيره، وهذا المال المأخوذ لتعطيل الحد سحت خبيث، وإذا فعل ولي الأمر ذلك فقد جمع فسادين عظيمين: أحدهما: تعطيل الحد، والثاني: أكل السحت، فترك الواجب وفعل المحرم. قال الله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا

---

(١) انظر: «الزواجر» للهيتمي: (١/ ١٦٤).

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٢.

(٣) «أحكام القرآن» للجصاص: (٢/ ٥٢٦)، ط. ١٣٤٧هـ، المطبعة البهية المصرية.

(٤) انظر: «تفسير ابن جرير»: (٦/ ٢٤١).

(٥) انظر: «أحكام القرآن» للجصاص: (٢/ ٥٢٥)، وانظر: «مصادر الحق في الفقه الإسلامي» لعبد الرزاق السنهوري: (٣/ ٩٩).

كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾[١]، وقال الله تعالى عن اليهود: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾[٢] لأنهم كانوا يأكلون السحت من الرشوة التي تسمى البرطيل، وتسمى أحيانًا الهدية وغيرها، وقد «لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي والرائش ـ الواسطة الذي يمشي بينهما ـ» رواه أهل السنن[٣].

وقال ابن تيمية في موضع آخر: (وقد أجمع المسلمون على أن تعطيل الحد بمال يؤخذ أو غيره لا يجوز، وأجمعوا على أن المال المأخوذ من الزاني والسارق والشارب والمحارب وقاطع الطريق ونحو ذلك لتعطيل الحد مال سحت خبيث، وكثير مما يوجد من فساد أمور الناس إنما هو لتعطيل الحد بمال أو جاه، وهذا من أكبر الأسباب التي هي فساد أهل البوادي والقرى والأمصار من الأعراب والتركمان والأكراد والفلاحين وأهل الأهواء كقيس ويمن وأهل الحاضرة من رؤساء الناس وأعيانهم وفقرائهم وأمراء الناس ومقدميهم وجندهم، وهي سبب سقوط حرمة المتولي وسقوط قدره من القلوب وانحلال أمره، فإذا ارتشى وتبرطل على تعطيل حد ضعفت نفسه أن يقيم حدًا آخر، وصار من جنس اليهود الملعونين، وأصل البرطيل هو الحجر المستطيل سميت به الرشوة؛ لأنها تلقم المرتشي عن التكلم بالحق كما يلقمه الحجر الطويل كما قد جاء في الأثر: «إذا دخلت الرشوة من الباب، خرجت الأمانة من الكوة» وكذلك إذا أخذ مال للدولة على ذلك)[٤].

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٦٣.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٢.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص٧٦ ـ ٧٧.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٧٨ ـ ٧٩.

وقال ابن تيمية رحمه الله: (ألا ترى أن الأعراب المفسدين إذا أخذوا لبعض الناس، ثم جاءوا إلى ولي الأمر فقادوا إليه خيلاً يقدمونها له أو غير ذلك، كيف يقوى طمعهم في الفساد، وتنكسر حرمة الولاية، وتفسد الرعية، وكذلك الفلاحون وغيرهم، وكذلك شارب الخمر إذا أخذ فدفع بعض ماله كيف يطمع الخمارون فيرجون إذا أمسكوا أن يقدموا بعض أموالهم فيأخذها ذلك الوالي سحتًا، وكذلك ذوو الجاه إذا أحموا[١] أحدًا أن يقام عليه الحد مثل أن يرتكب بعض الفلاحين جريمة ثم يأوي إلى قرية نائب السلطان أو أمير فيحمي على الله ورسوله فيكون ذلك الذي حماه ممن لعنه الله ورسوله، فقد روى مسلم في «صحيحه» عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «لعن الله من أحدث حدثًا أو آوى محدثًا»[٢]. فكل من آوى محدثًا من هؤلاء المحدثين فقد لعنه الله ورسوله، وإذا كان النبي ﷺ قد قال: «إن من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله في أمره»[٣]. فكيف بمن منع الحدود بقدرته ويده واعتاض عن المجرمين بسحت من المال يأخذه، لا سيما الحدود على سكان البر، فإن من أعظم فسادهم حماية المعتدين منهم بجاه أو مال، سواء أكان المال المأخوذ لبيت المال أو للوالي سرًا أو علانية، فذلك جميعه محرم بإجماع المسلمين، وهو مثل تضمين الخانات والخمر، فإن من مكن من ذلك أو أعان أحدًا عليه بمال يأخذه منه فهو من جنس واحد)[٤]. إلى أن قال:

---

(١) قال في «المصباح»: (١/ ٢١٠)، أحميته: جعلته حمى له لا يقرب ولا يتجرأ عليه.

(٢) رواه مسلم: رقم١٩٧٨ في الأضاحي باب: تحريم الذبح لغير الله، والنسائي: (٧/ ٢٣٢) في الضحايا، باب: من ذبح لغير الله، وهو جزء من حديث طويل.

(٣) رواه أبو داود: رقم٣٥٩٧ في الأقضية، ورواه أحمد في «المسند»: (٢/ ٧٠).

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٧٩ ـ ٨٠.

(والمال المأخوذ على هذا شبيه ما يؤخذ من مهر البغي وحلوان الكاهن وثمن الكلب وأجرة المتوسط في الحرام الذي يسمى القواد. قال النبي ﷺ: «ثمن الكلب خبيث، ومهر البغي خبيث، وحلوان الكاهن خبيث»[١] رواه البخاري)[٢].

وقال ابن تيمية أيضًا: (وولي الأمر إذا ترك إنكار المنكرات وإقامة الحدود عليها بمال يأخذه كان بمنزلة مقدم الحرامية الذي يقاسم المحاربين على الأخيذة)[٣] إلى أن قال: (. . . وهذا لأن هذا جميعه أخذ مال للإعانة على الإثم والعدوان، وولي الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وهذا مقصود الولاية، فإذا كان الوالي يمكن من المنكر بمال يأخذه كان قد أتى بضد المقصود مثل من نصبته ليعينك على عدوك فأعان عليك، وبمنزلة من أخذ مالاً ليجاهد به في سبيل الله فقاتل به المسلمين)[٤].

ومحاربة الرشوة في فكر ابن تيمية عميقة ومتأصلة؛ لما يترتب عليها من أضرار بليغة في حاضر الأُمة ومستقبلها، وهو في حربه لهذا المرض الخطير إنما ينطلق من قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يقول: (إن صلاح العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن صلاح المعاش والعباد في طاعة الله ورسوله، ولا يتم ذلك إلاَّ بالأمر بالمعروف

---

(١) رواه البخاري «فتح الباري»: (٤/٣٥٣) في البيوع، باب: ثمن الكلب، ومسلم: رقم١٥٦٧ في المساقاة، و«الموطأ»: (٢/٦٥٦) في البيوع، والترمذي: حديث رقم١٢٧٥، ١٢٧٦، وأبو داود: برقم٣٤٨١، والنسائي: (٧/٣٠٩) في البيوع، مع اختلاف في بعض ألفاظ الحديث.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٨٠.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص٨٠ ـ ٨١.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٨١.

والنهي عن المنكر، وبه صارت هذه الأُمة خير أُمة أخرجت للناس)[١].

فالرشوة منكر وهي سوء وهي ظلم وهي معصية وضلال وضرر وهي إثم وهي عدوان في نظر ابن تيمية، وقد ساق الأدلة على ذلك[٢].

ومن هذا المنطلق فقد جاء في المذكرة التفسيرية لنظام مكافحة الرشوة في المملكة العربية السعودية الصادر بالمرسوم الملكي رقم١٥ في ٧/ ٣/ ١٣٨٢هـ ما نصه: (إن صيانة الإدارة الحكومية من الفساد يقتضي تعقب من يسيء من موظفيها استغلال وظيفته أو يتجر بنفوذه، سواء كان هذا الاستغلال نتيجة لوعد أو وعيد، وسواء كان هذا النفوذ حقيقيًا أو مزعومًا، وذلك حرصًا على سلامة جهاز الإدارة الحكومية، وصيانة للمصالح العامة التي يشرف عليها الموظفون العموميون)[٣].

ونص النظام المذكور على العقوبات التي يجب أن تطبق على المرتشي والراشي والوسيط، وكل من اشترك في إحدى الجرائم المنصوص عليها في نظام مكافحة الرشوة المادة ١، ٦، ٧، ١٣ وغيرها من المواد.

ومما يؤثر أيضًا على الضبط الإداري والضبط القضائي سلوك طريق القوة الغاشمة: كاستعمال القوة، والعنف، والتهديد في حق موظف عام ليحصل منه على قضاء أمر غير مشروع، أو لحمله على اجتناب عمل من الأعمال المكلف بها نظامًا، وهذا مرض لا يقل خطره عن خطر الرشوة، وهو ما أشار إليه شيخ الإسلام في قوله: (وكذلك ذوو الجاه إذا أحموا

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٨١.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٨١ ـ ٨٣.

(٣) انظر: «النظام الجنائي بالمملكة العربية السعودية» للدكتور أحمد الألفي، من مطبوعات معهد الإدارة العامة بالرياض سنة ١٣٩٦هـ.

أحدًا أن يقام عليه الحد) وأشار إليه نظام مكافحة الرشوة أيضًا[1]، وبالسلامة من هذا وذلك يستقيم أمر الضبط الإداري والضبط القضائي، وتستقيم أوضاع الإدارة العامة، ويصلح شأن الأُمة.

● ● ●

(١) انظر: مجلة الإدارة العامة ١٣٩٠هـ، ص١٩.

الفصل السادس
في مبدأ جلب المنافع ودفع المضار في الإدارة الإسلامية

يبدو أن شيخ الإسلام ابن تيمية يولي هذا الجانب أهمية بالغة لما رآه من وقوع أخطاء فادحة في إدارة الدولة الإسلامية نتيجة عدم التحقيق والتدقيق والتثبت من قبل بعض الأُمراء، وبعض العلماء في مجال الأخذ بالمصالح المرسلة من أجل ذلك، فهو يرى أنه فصل عظيم ينبغي الاهتمام به؛ منعًا للاضطراب في شأن الأُمة وتحقيقًا لمصلحتها، وعلى هذا فإنه لا ينبغي أن يحال إلى الناس أنفسهم تقدير ما به يكون الصلاح والفساد، بل إن تقدير ما به يكون الصلاح والفساد يجب أن يرد إلى الشريعة نفسها، وبناء على ذلك فإن كل ما توهمه الناس مصلحة مما يخالف أسس الشريعة العامة وقواعدها الكلية، أو يخالف دليلاً من أدلة الشريعة فهو ليس من المصلحة في شيء، ولكي تتضح الصورة، ويستبين الأمر فلا بد من إيراد عبارات شيخ الإسلام في هذا الصدد حيث يقول في معرض ذكره لطرق الأحكام الشرعية: (الطريق السابع[1]: المصالح المرسلة ـ وهو أن يرى المجتهد أن هذا العمل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة،

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (١١/ ٣٤٢ ـ ٣٤٣).

ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان، وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم فإن حاصلها أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم وأديانهم ويذوقون طعم ثمرته وهذه مصلحة، لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع ودفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأُمور الخمسة أحد القسمين، وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي، فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال؛ ليحفظ الجسم فقط فقد قصر، وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم وكثير من الأُمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه) إلى أن قال: (وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعًا بناء على أن الشرع لم يرد بها؛ ففوت واجبات ومستحبات أو وقع في محظورات ومكروهات وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه، وحجة الأول: أن هذه مصلحة والشرع لا يهمل المصالح بل قد دل الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها، وحجة الثاني: أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصًا ولا قياسًا.

والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله ـ غالبًا ـ وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي، فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج وهو رؤية الشيء

حسنًا، كما أن الاستقباح رؤيته قبيحًا، والحسن هو المصلحة. فالاستحسان والاستصلاح متقاربان والتحسين العقلي قول بأن العقل يدرك الحسن لكن بين هذه فروق، والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة) إلى أن قال: (لكن ما اعتقده مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيرًا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[١].

وكثيرًا مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف، وأهل الرأي، وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة نافعًا وحقًّا وصوابًا ولم يكن كذلك، بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين والصابئين والمجوس يحسب كثير منهم أن ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا، ومنفعة لهم فقد: ﴿ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[٢]. وقد زين لهم سوء عملهم فرأوه حسنًا فإذا كان الإنسان يرى حسنًا ما هو سيء كان استحسانه أو استصلاحه، قد يكون من هذا الباب. وهذا بخلاف الذين جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلمًا وعلوًّا، فإن باب

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

(٢) سورة الكهف، الآية: ١٠٤.

جحود الحق ومعاندته غير باب جهله والعمى عنه). إلى أن قال: (وكذلك في أهل الأهواء من المسلمين القسمان فإن الناس كما أنهم في باب الفتوى والحديث يخطئون تارة ويتعمدون الكذب أُخرى، فكذلك في أحوال الديانات، وكذلك في الأفعال، قد يفعلون ما يعلمون أنه ظلم وقد يعتقدون أنه ليس بظلم، فإن الإنسان كما قال الله تعالى: ﴿ وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[1]، فتارة يجهل وتارة يظلم، ذلك في قوة علمه، وهذا في قوة عمله، واعلم أن هذا الباب مشترك بين أهل العلم والقول وبين أهل الإرادة والعمل، فذلك يقول هذا جائز أو حسن بناء على ما رآه، وهذا يفعله بغير اعتقاد تحريمه أو اعتقاد أنه خير له) إلى أن قال: (وهذا يقول هذا جائز لما يرى من تلك المصلحة والمنفعة وهو نظير المقالات المبتدعة، وهذا يقول هو حق لدلالة القياس العقلي عليه، وهذا يقول يجوز ويجب اعتقادها وإدخالها في الدين إذا كانت كذلك، وكذلك سياسات ولاة الأُمور من الولاة والقضاة وغير ذلك)[2]، ويضيف ابن تيمية قائلاً: (واعلم أنه لا يمكن العاقل أن يدفع عن نفسه أنه قد يميز بعقله بين الحق والباطل والصدق والكذب، وبين النافع والضار، والمصلحة والمفسدة، ولا يمكن المؤمن أن يدفع عن إيمانه أن الشريعة جاءت بما هو الحق والصدق في المعتقدات، وجاءت بما هو النافع والمصلحة في الأعمال التي تدخل فيها الاعتقادات، ولهذا لم يختلف الناس أن الحسن والقبيح إذا فسر بالنافع والضار والملائم للإنسان والمنافي له، واللذيذ والأليم فإنه قد يعلم

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

(٢) «مجموع الفتاوى»: (١١/ ٣٤٢ـ٣٤٦).

بالعقل، هذا في الأفعال) إلى أن قال: (والمنفعة تعود إلى حصول النعمة واللذة والسعادة التي هي حصول اللذة ودفع الألم هو المطلوب، وزوال المرهوب حصول النعيم، وزوال العذاب وحصول الخير وزوال الشر . . . والمنفعة المطلقة هي الخالصة أو الراجحة، وأما ما يفوت أرجح منها أو يعقب ضررًا ليس هو دونها فإنها باطل في الاعتبار . . . وأما ما يظن فيه منفعة وليس كذلك، أو يحصل به لذة فاسدة فهذا لا منفعة فيه بحال . . . ولذلك ما نهى الله عنه ورسوله باطل ممتنع أن يكون مشتملاً على منفعة خالصة أو راجحة) إلى أن قال: (المنفعة هي المقصود وهي الأثر المترتب على العمل والاعتقاد والقول، وبزوال المقصود وزوال الأثر يحصل البطلان)[1].

مما تقدم يتضح مدى اهتمام شيخ الإسلام ابن تيمية فيما يتعلق بمبدأ جلب المنافع ودفع المضار في الإدارة الإسلامية؛ لتعلقها المباشر بسياسات ولاة الأمور من الولاة والقضاة وغيرهم، وأنه باب مشترك بين أهل العلم والقول وبين أهل الإرادة والعمل، وأن جلب المنفعة يكون في الدين وفي الدنيا، وأنه فصل عظيم ينبغي الاهتمام به؛ لأن كثيرًا من العلماء والأُمراء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل وقد يكون منها ما هو محظور. وخلاصة قوله أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط. وعلى هذا فشيخ الإسلام يرى الأخذ بالمصالح المرسلة في نطاق جلب المصالح ودرء المفاسد بشرط التثبت والتحقق بعيدًا عن المغالاة في هذا المبدأ وذلك باستعمال العقل وقواعد الشريعة ومقاصدها.

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (١١/ ٣٤٨ـ٣٤٩).

* **رأي الشيخ القلقيلي حول ما نهجه شيخ الإسلام في هذه المسألة:**

يقول القلقيلي لم يرتض ابن تيمية رأي الغزالي ومَن ذهب مذهبه فيمن يقول ـ على حد تعبيره ـ (ليس الأمر كذلك بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأُمور الخمسة فهو أحد القسمين، وجلب المنفعة يكون في دنيا الناس وفي دينهم) ويستخلص مما كتبه شيخ الإسلام في المصالح المرسلة ثلاثة أمور:

الأول: أن شيخ الإسلام ابن تيمية يشفق تمام الإشفاق من المغالاة في العمل بهذا المبدأ خوفًا من الخطأ والزلل، كما يقرر بأنه من جهته حصل اضطراب عظيم.

الثاني: أن عدم العمل بها قد يفوت مقصودًا كبيرًا من مقاصد الشرع.

الثالث: تخوفه من شطط العقل ومدى اعتباره المنفعة والمضرة[(١)].

* **رأي الدكتور محمد يوسف موسى[(٢)] فيما كتبه شيخ الإسلام في المصالح المرسلة:**

يقول الدكتور محمد يوسف موسى: (إن عصر ابن تيمية كان زاخرًا بكثير من المتصوفة وأرباب المقالات المتعددة في الإسلام، فربما كان من أعمالهم ما لم يأذن به الله ورسوله ﷺ، ولكنهم مع هذا يرونها أعمالاً طيبة تحقق منافع وتدفع مضار كثيرة، كما كان في عصره من الأُمراء والسلاطين والملوك من جنحوا إلى أعمال زينها لهم بعض من يحيطون بهم، زاعمين

(١) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية»: ص٣٦٣ ـ ٣٦٤، المنعقد بدمشق في شوال سنة ١٣٨٠هـ.

(٢) انظر: ابن تيمية سلسلة أعلام العرب رقم٥ ـ ١٣٨١هـ يونيو سنة ١٩٦٢م، ص٢١٣، ٢١٤، ٢١٩، ٢٢١.

أنها كذلك تحقق منافع وتدفع أضرارًا، ولذلك يقف شيخ الإسلام موقف المتريث، ويشكك في المصالح المرسلة ويتردد في القول والأخذ بها إلاَّ بعد التثبت وعن بينة . . . ويقول عنها: وهذا فصل عظيم)[١].

* **رأي الشيخ محمد أبي زهرة[٢] فيما كتبه شيخ الإسلام عن المصالح المرسلة:**

يرى الشيخ أبو زهرة أن ابن تيمية يقف من المصالح المرسلة وقفة متشككة لأسباب منها:

١ ـ كان بعض الصوفية يفرطون بالأخط بما سموه مصالح أو إلهامات أو أذواقًا صوفية بأن يعتبروا هذه من قبيل المصالح المرسلة، ولعل منهم من يحاول أن يهدم النصوص بهذه المصالح الموهومة.

٢ ـ رأى أن الذين أخذوا بالمصالح دخلوا في باب واسع من الفوضى الفكرية ولم يهتموا بأن تكون هذه المصالح وجدت ما يعارض اعتبارها من الدين أو لم يوجد.

٣ ـ وجد صلة قوية بين قول بعض العلماء أن الأُمور يدرك حسنها وقبحها بالعقل، فليس الأخذ بمبدأ المصالح المرسلة إلاَّ الحكم العقلي بأن الفعل حسن في ذاته عقلاً فيؤخذ به أو قبيح في ذاته فيجتنب وينهى عنه وهذا طريق فكري لا يستحسنه ابن تيمية، وهو يؤدي إلى أن يشرع في الدين ما لم يأذن به الله.

---

(١) هو أحد أساتذة الشريعة المعاصرين وآخر ما ولي رئاسة قسم الشريعة في كلية الحقوق بجامعة عين شمس.

(٢) هو أحد أساتذة الشريعة المعاصرين وله ما يزيد عن ثمانية عشر من المؤلفات، وقد كان وكيلاً لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ورئيس قسم الشريعة بها.

٤ ـ في ظل هذه المصالح كان ابتداع الناس في العقائد والأعمال، وكان من هذا اتخاذها الملوك والحكام بابًا للظلم وإرهاق الناس وإنزال الأذى بهم في أموالهم وأنفسهم، وقد اتخذت المصلحة سبيلاً لذلك قبل الإسلام وبعده، فوجب الاعتماد على المصالح الشرعية دون سواها[١].

*** رأي ابن قيم الجوزية:**

لقد أورد ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ اللَّهُ مناقشة ابن عقيل[٢] الحنبلي لأحد علماء الشافعية فيما قاله الشافعي من أنه (لا سياسة إلا ما وافق الشرع) فقد قال ابن عقيل: (السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك ما وافق الشرع أنه لا يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت أنه لا سياسة إلاَّ ما نطق به الشرع فقط، فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من الأعمال ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف، فإنه كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة الأُمة وتحريق علي ـ رضي الله عنه ـ للزنادقة ونفي عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ لنصر بن حجاج) وقال في موضع آخر: (والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة)[٣].

---

(١) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة «ابن تيمية: حياته وعصره وآراؤه وفقهه»: ص٤٩٨ ـ ٤٩٩، طبعة دار الفكر العربي.

(٢) انظر: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»: ص١٣، وما بعدها.

(٣) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية»: ص٢٧٦، و«الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية: ص١٨.

ويفهم من سياق ابن قيم الجوزية لهذه القضية إقراره لها واستحسانه لمضمونها ومما يؤيد ذلك قوله: (وتعليق العقود والفسوخ والتبرعات والالتزامات وغيرها من الشروط أمر قد تدعوا إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة فلا يستغنى عنه المكلف)[١].

وفي هذا المعنى يقول ابن دقيق العيد المالكي في المصلحة المرسلة: (الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحًا على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتبار في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما)[٢].

ويرى الدكتور محمد يوسف موسى أن المصلحة دليل شرعي حقيقة ولكن في دائرة النص فقط، ولهذا لا ينبغي بحال أن تقدم مصلحة على نص يعارضها[٣].

* **رأي الشاطبي:**

يقول أبو إسحاق الشاطبي: (فالمصلحة إن كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعًا، ولتحصيلها وقع الطلب من العباد) إلى أن قال: (وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعًا ولأجله وقع النهي) ثم قال: (فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعًا أو المفاسد المعتبرة شرعًا هي خالصة . . . وإن توهم أنها مشوبة فليست في

---

(١) «أعلام الموقعين»: (٣/ ٢٨٨).

(٢) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية»: ص٢٧٧.

(٣) انظر: «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية»: ص٢٨٤، نقلاً عن «المصلحة في التشريع الإسلامي» لنجم الدين الطوفي: ص١٢٧، ١٣٣.

الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأن المصلحة الغالبة أو المفسدة الغالبة إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة، وهذا المقدار هو الذي قيل: إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام). ويقول في موضع آخر: (فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفًا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفًا، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبًا إلى الجهة الراجحة فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب، ويقال: إنها مفسدة على ما جرت به العادات في مثله)[١].

وقال أيضًا: (ومع ذلك فالمعتبر إنَّما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع، فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك، هذا وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء، فالشرع لما جاء بيَّن هذا كله، وحمل المكلفين عليه طوعًا أو كرهًا ليقيموا أمر دنياهم لآخرتهم)[٢]. ويقول أيضًا: (لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهو محال باطل وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنه تحد للمكلفين حدودًا لأفعالهم وأقوالهم وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدي حدًّا واحدًا جاز له تعدي جميع

---

(١) «الموافقات» للشاطبي: (٢/ ٢٥ ـ ٣٠).

(٢) «الموافقات» للشاطبي: (٢/ ٣٩).

الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله، أي: ليس هذا الحد بصحيح وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور حاله)[١].

* رأي الدكتور البوطي:

يقول الدكتور البوطي: (لا بد إذًا أن تعرض نتائج خبرات الناس وتجاربهم وعلومهم على نصوص الشريعة وأحكامها الثابتة، فإن كان بينها اتفاق أخذ بها وكان النص هو المحكم في ذلك، وإن كان بينها تعارض بأن ما رآه الناس مصلحة يعاكس النص الشرعي الثابت، وجب إهمال تلك المصلحة وليس معنى ذلك أن الشارع هنا قد أهمل مصلحة للناس دلت عليها علومهم وتجاربهم، بل المعنى أن تقدير هؤلاء الناس لهذه المصلحة لا بد أن يكون قد اتصل به نوع من الخلل فنحن نتهم تقدير الناس، ولا نتهم نصوص الشريعة، فكيف وأن أحكام الناس لا تخلو في غالب الأحيان عن شائبة الهوى والشهوات والأغراض، وأعظم دليل على ذلك أنهم لا يفتئون يتهم بعضهم بعضًا بذلك في صدد مثل هذه الأحكام) إلى أن قال: (أما إذا وجدنا أن نصوص الشريعة غير متعرضة لهذه التجارب والخبرات سلبًا وإيجابًا، فإنه يؤخذ بها وتصبح معتمدة في حياة الناس وتأسس عليها الأحكام الشرعية التي ربطها الشارع بالظروف والمصالح القائمة على تلك الخبرات)[٢].

مما تقدم يتضح أن الإدارة الإسلامية من مبادئها جلب المنافع ودفع المضار في إطار أحكام الشريعة، كما يتضح أن فكر ابن تيمية لا يرفض

---

(١) «الموافقات» للشاطبي: (١/ ٨٧، ٨٨).

(٢) انظر: «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» للبوطي: ص٦٧ ـ ٦٨.

الأخذ بهذا المبدأ بل على العكس، يرى الأخذ به لكن بشرط التثبت والتروي والاحتياط وتقديم نصوص الشريعة على ما يحكم به العقل المجرد مع تأكيده بأن النقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح. ومما يؤيد أخذه بهذا المبدأ قوله: (فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها)[١] وقوله في شأن عزل خالد وتولية أبي عبيدة من قبل عمر بن الخطاب: (كان أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ يؤثر استنابة خالد ـ رضي الله عنه ـ، وكان عمر يؤثر عزل خالد واستنابة أبي عبيدة بن الجراح ـ رضي الله عنه ـ؛ لأن خالدًا كان شديدًا كعمر بن الخطاب، وأبي عبيدة كان لينًا كأبي بكر، وكان الأصلح لكل منهما أن يولي من ولاه ليكون أمره مقبولاً) إلى أن قال: (ولهذا لما تولى أبو بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ صارا كاملين في الولاية، واعتدل منهما ما كان ينسبان فيه إلى أحد الطرفين في حياة النبي ﷺ من لين أحدهما وشدة الآخر[٢].

ومما لا شك فيه أن هذا المبدأ (جلب المنافع ودفع المضار) هام في الإدارة الإسلامية، وإشارة شيخ الإسلام بأنه فصل عظيم ينبغي الاهتمام به قول صائب وعبارة موفقة، وقوله بأنه يشمل الأُمور الخمسة، ويشمل أيضًا أُمور الدنيا والدين أيضًا قول صحيح وصائب وموفق؛ ذلك أنه بمقتضى هذا المبدأ تمكنت الإدارة الإسلامية من استيعاب جميع المستجدات النافعة في العصر الحاضر، كما استوعبت الكثير من الأُمور النافعة في الماضي[٣]، وفي ظلها وظل أحكام الشريعة المنصوص عليها وقواعدها المحكمة

---

(١) «السياسة الشرعية» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص٢١، ١١.

(٢) المصدر السابق: ص٢٣، ٢٤.

(٣) وسيأتي لهذا مزيد بيان، حيث سأعقد فصلاً مستقلاً لسعة أفق الإدارة الإسلامية.

ازدهرت الإدارة الإسلامية كما حصل في عهد الخلافة الراشدة؛ إذ سارت الأُمور على أفضل ما يكون، فما كان فيه نص من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ أو حصل فيه إجماع عمل بمقتضاه وما لا نص فيه ولا إجماع نظر فيه فإذا كان يجلب مصلحة محققة أو مصلحة راجحة أخذ به، ومنذ صدر الإسلام كان هذا المبدأ له اعتباره ووزنه، فقد وجد في الشريعة أحكام وقواعد تقبل بعقود السلم وتنظمها، ووجدت نظرية الأرش، وأحكام كل منهما، كما وجدت الشفعة وأحكامها، ومبدأ التعزير ودرجاته، واختيار الأصلح في الولايات والعقود على المنافع وإرثها وغير ذلك، واستوعبت الإدارة الإسلامية على مر التاريخ مناصب وزراء التفويض، ووزراء التنفيذ، وتشكيل الوزارات وتدوين الدواوين وإنشاء إدارات المصالح الحكومية على مختلف أنواعها ودرجاتها، ووضع القواعد الوظيفية، وتخصيص الولايات بالزمان والمكان على حسب المصلحة، وأقرت سنّ الأنظمة وإصدار اللوائح وإقامة الشركات والمصانع وشئون الزراعة والصناعة، وفتح الاعتمادات لشئون الاستيراد والتصدير، وعقود المناقصات وتبويب الميزانيات ووضع الخطط التنموية وإقامة المؤسسات كما استوعبت العقود الجديدة مثل عقود الاشتراكات المختلفة، وعقود الخدمات كالمياه والكهرباء والهاتف، وعلى الجملة فكل أمر يجلب مصلحة ولا يعارض نصًا من كتاب أو سنة أو إجماع، أو قاعدة من قواعد الشريعة فهو مقبول، وعلى هذا فإن جميع الأساليب الإدارية وأعمال السكرتارية والشئون المالية والوظيفية والمحاسبات وشئون المستودعات والخزائن وغيرها تستوعبها الإدارة الإسلامية بكفاءة، وتتبناها بمرونة تحت مظلة الشريعة وفي نطاق قواعدها ومنطلقاتها الأخلاقية المحققة للعدل، ورفع الحرج ورفع الضرر

وفي نطاق جلب المنافع ودفع المضار، وعلى هذا فإن مبدأ جلب المنافع ودفع المضار في الشريعة الإسلامية من أهم المبادئ الإدارية وأبعدها أثرًا في كفاءة ومرونة وامتياز الميكانيكية الإدارية الإسلامية، ذلك أن التوزيع في الأعمال والمناصب والوظائف والواجبات والمسئوليات والنظم الإدارية والأساليب أمر عرفي يختلف من دولة إلى أخرى، ومن زمان إلى زمان، وليس له حد محدود في مبادئ الإدارة الإسلامية كما هو الحال في الشريعة نفسها، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى في الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع)[1].

وهذا ما يؤيده جمهور الباحثين في السياسة الشرعية وفي مقدمتهم ابن قيم الجوزية وابن عقيل الحنبلي وغيرهما، ومن المعاصرين الدكتور سليمان الطماوي والدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ محمد أبو زهرة ومحمد المبارك والشيخ القلقيلي وغيرهم. ويقول محمد الأمين الشنقيطي ـ رحمه الله ـ: (وبالجملة فالمصالح البشرية التي بها نظام الدنيا والدين راجعة إلى ثلاثة أنواع:

الأول: درء المفاسد المعروف عند أهل الأصول بالضروريات وحاصله دفع الضرر عن الستة التي ذكرنا قبل. أعني: الدين والنفس والعقل والنسب والعرض والمال.

الثاني: جلب المصالح المعروف عند أهل الأصول بالحاجيات ومن فروعه البيوع على القول بذلك والإجارات، وعامة المصالح المتبادلة بين أفراد المجتمع على الوجه الشرعي.

---

(١) انظر: «الحسبة» لابن تيمية: ص٢٤.

النوع الثالث: التحلي بمكارم الأخلاق والجري على محاسن العادات المعروف عند أهل الأصول بالتحسينيات والتتميمات)[١].

* **تنبيـــه:**

حيث إن البحث ينصب على المنظور الإداري لهذه القاعدة، فإنني قد تجنبت عن قصد التوسع في أقوال العلماء في هذه المسألة، واقتصرت على إيراد العبارات المتقدمة لبعض العلماء والباحثين مما له صلة مباشرة بما نحن بصدده.

● ● ●

(١) انظر: محاضرة الشيخ محمد أمين الشنقيطي في كمال الدين وشموله «سلسلة محاضرات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة»: ص٢١.

الفصل السابع
الصفات المعتبرة في المسئول في الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية

مما لا مرية فيه أن الإدارة الإسلامية قد راعت في المسئول جملة من الصفات التي يحصل له بها من الكمال بقدر ما يتصف به من تلك الصفات ويعتريه من النقص بقدر ما يفقده من تلك الصفات، وقد جاءت تلك الصفات متممة للمنظور الإداري لدى علماء المسلمين والمهتمين بالفكر السياسي الشرعي المقتضي لإصلاح الراعي والرعية على حد سواء.

وسنتعرض في هذا الفصل لأهم تلك الصفات، وخاصة ما لم يرد ذكره فيما سبق وقد نعيد البحث في بعضها لمزيد من الإيضاح والبيان ومن هذه الصفات ما يلي:

* **أولاً: صفة الحلم:**
* **ثانيًا: صفة الصبر:**

وقد نوه شيخ الإسلام ابن تيمية عن هاتين الصفتين وأكد على أهميتهما حيث يقول: (فإن لم يحلم ويصبر كان ما يفسد أكثر مما يصلح)[1].

وذكر الصبر بصيغة الوجوب، فقال: (فعلم أنه يجب بعد ذلك الصبر).

---

(١) «الحسبة»: ص١٣٤.

وقال أيضًا: (ولا بد أن يكون حليمًا صبورًا على الأذى)[١].

* **ثالثًا: الرفـــق:**

وقد قرنت هذه الصفة بالصبر والعلم، حيث يقول ابن تيمية: (العلم قبل الأمر والنهي، والرفق معه، والصبر بعده وإن كان كل من الثلاثة مستصحبًا في هذه الأحوال)[٢]، وقال أيضًا: (وأعظم عون لولي الأمر خاصة ولغيره عامة ثلاثة أمور) إلى أن قال: (الثالث: الصبر على أذى الخلق وغيره من النوائب) وبعد أن عد شيخ الإسلام ابن تيمية الصبر من جملة ثلاثة أمور تصلح حال الراعي والرعية قال: (وفي الصبر احتمال الأذى، وكظم الغيظ، والعفو عن الناس، ومخالفة الهوى، وترك الأشر والبطر)[٣]. فعلم مما تقدم أن الحلم والصبر والرفق صفات مطلوبة في المسئول في الإدارة الإسلامية بعد العلم.

* **رابعًا: العـــدل:**

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل) ويقول أيضًا: (ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام) إلى أن قال: (وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدلٍ قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بالعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من

---

(١) «الحسبة»: ص١٣٤.

(٢) «الحسبة»: ص١٣٥.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص١٣٩، ١٤٠، ١٤١.

الإيمان ما يجزى به في الآخرة)[١]. وقال في موضع آخر: (ومنهم من يكون بمنزلة الأمين المطاع والمطلوب منه العدل مثل الأمير والحكم والمحتسب)[٢].

وقال ابن تيمية أيضًا: (العدل هو قوام العالمين لا تصلح الدنيا والآخرة إلاَّ به)[٣] وقال: (إن عامة ما نهى عنه الكتاب والسنة من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل والنهي عن الظلم دقه وجله)[٤].

* **خامسًا: ألا يكون شحيحًا:**

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (فما كان جنسه مباحًا من أكل وشرب ونكاح ولباس وركوب وأموال إذا وقع فيها الاختصاص حصل الظلم والبخل والحسد، وأصلها الشح كما في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إياكم والشح فإنه أهلك من كان قبلكم أمرهم بالبخل، فبخلوا وأمرهم بالظلم فظلموا، وأمرهم بالقطيعة فقطعوا»[٥]. ولهذا قال في وصف الأنصار: ﴿والذين تبوؤا الدار والإيمان﴾ من قبل المهاجرين ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟﴾[٦] أي: لا يجدون الحسد مما أُوتى إخوانهم من المهاجرين ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[٦] ثم قال: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[٦]. ورؤي عبد الرحمن بن

---

(١) «الحسبة»: ص١٤٧، ١٤٨.

(٢) «الحسبة»: ص٢٢.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص٦٥.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص٦٥.

(٥) رواه أبو داود: حديث رقم١٦٩٨ في الزكاة، باب: في الشح.

(٦) سورة الحشر، الآية: ٩.

عوف يطوف بالبيت ويقول: (رب قني شح نفسي، رب قني شح نفسي) فقيل له في ذلك فقال: (إذا وقيت شح النفس فقد وقيت البخل والظلم والقطيعة) أو كما قال، فهذا الشح الذي هو شدة حرص النفس يوجب البخل بمنع ما هو عليه، والظلم بأخذ مال الغير ويوجب قطيعة الرحم ويوجب الحسد، وهو كراهة ما اختص به الغير والحسد فيه بخل وظلم، فإنه بخل بما أعطيه غيره وظلمه بطلب زوال ذلك عنه)[١]. هكذا عبر شيخ الإسلام عن هذه الصفة التي هي الشح وما يتولد عنها من الحسد والبخل والظلم، ومن سلم من داء الشح فهو المتصف بالإيثار وبالسماحة وبالجود، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام: (وفي الأثر أفضل الإيمان السماحة والصبر فلا يتم رعاية الخلق وسياستهم إلاَّ بالجود الذي هو العطاء، والنجدة التي هي الشجاعة، بل لا يصلح الدين والدنيا إلاَّ بذلك)[٢]. والإنفاق على الوجه الشرعي هو السخاء عند ابن تيمية[٣]. ويقول الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: (فأما الجبن فهو ترك الجهاد، وأما البخل فهو عن النفقة في سبيل الله)[٤] وفي الضد ذكر شيخ الإسلام ألاَّ يكون مبذرًا[٥].

---

(١) «الحسبة»: ص١٤٥، ١٤٦.

(٢) «السياسة الشرعية»: ص٦١.

(٣) «السياسة الشرعية»: ص٦٢.

(٤) كتاب «عقائد الإسلام في رسائل شيخ الإسلام» بتصحيح وتعليق محمد رشيد رضا: ص١٣.

(٥) المصدر السابق نفس الصفحة.

* سادسًا: النجـــدة:

وقد سبقت الإشارة إلى هذه الصفة فيما تقدم، وقد عرفها شيخ الإسلام بالشجاعة، وهو يرى أن القوة في الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، ويذكر أن صلاح بني آدم لا يتم في دينهم ودنياهم إلاَّ بالشجاعة والكرم، وأن الجهاد في سبيل الله بالنفس والمال يعتبر شجاعة وسماحة(١). ويقول أيضًا: (صفات الرسول واتباعه هي الهدى والرحمة والحلم والصبر والكرم والشجاعة)(٢).

* سابعاً:

لا بد في المتولي أن يكون عدلاً أهلاً للشهادة، ويجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود مع وجوب السعي في إصلاح الأحوال(٣). وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولهذا ذكر الفقهاء أن العدالة هي الصلاح في الدين والمروءة باستعمال ما يجمله ويزينه وتجنب ما يدنسه ويشينه)(٤).

* ثامنًا: الكفـــاءة:

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام: (والكفاءة إما بقهر ورهبة، وإما بإحسان ورغبة، وفي الحقيقة فلا بد منهما) وهذه الصفة تنافي الضعف،

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»: ص١٩، و«مجموع الفتاوى»: (٢٨/ ٢٥٣)، وكتاب «الاستقامة» لشيخ الإسلام ابن تيمية: (٢/ ٢٦٩ ـ ٢٧١)، و«الحسبة»: ص١٧٧.

(٢) «مجموع الفتاوى»: (١٦/ ٣١٣ـ٣١٦).

(٣) «السياسة الشرعية»: ص١٨، ٢٦.

(٤) «السياسة الشرعية»: ص١٤٧.

ويتضح ذلك من عبارات شيخ الإسلام حيث يقول في ولاية القضاء: (ويقدم الأكفاء إن كان القضاء يحتاج إلى قوة، وإعانة للقاضي) إلى أن قال: (فإن القاضي المطلق يحتاج أن يكون عالمًا عادلاً قادرًا) ويقول: (ويقدمان ـ أي: الأعلم والأورع ـ على الأكفأ إن كان القاضي مؤيدًا تأييدًا تامًّا من جهة والي الحرب أو العامة)(١).

* تاسعًا: الصـــــدق:

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وبالصدق في كل الأخبار والعدل في الإنشاء في الأقوال والأعمال تصلح جميع الأحوال)(٢) كما قال تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً ﴾(٣) إلى أن قال: (فلهذا يجب على كل ولي أمر أن يستعين بأهل الصدق والعدل)(٤).

* عاشرًا: الإخلاص لله، والتوكل عليه:

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وملاك ذلك كله حسن النية للرعية، وإخلاص الدين كله لله والتوكل عليه، فإن الإخلاص والتوكل جماع صلاح الخاصة والعامة) ويقول أيضًا: (وأعظم عون لولي الأمر خاصة ولغيره عامة ثلاثة أمور: أحدها: الإخلاص لله والتوكل عليه بالدعاء وغيره، وأصل ذلك المحافظة على الصلوات بالقلب والبدن)(٥).

---

(١) «السياسة الشرعية»: ص٢٥.

(٢) «الحسبة»: ص٢٢.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١١٥.

(٤) «الحسبة»: ص٢٣.

(٥) «السياسة الشرعية»: ص١٣٨، ١٣٩.

وبالإخلاص يصرف الله عن الإنسان ما يسوؤه، ويصرف عنه الفحشاء. قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ۝٢٤﴾[١] فإذا ذاق طعم الإخلاص وقوي في قلبه انقهر له هواه بلا علاج[٢].

* **الحادي عشر: صفة العبودية لله:**

وتحقق هذه الصفة في المسئول من أهم الصفات في فكر ابن تيمية وأعظمها خطرًا، وذلك أن من لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته بل استكبر عن ذلك، فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده ويستذله غير الله، فيكون عبدًا ذليلاً لذلك المراد المحبوب، إما المال وإما الجاه، وإما الصور، وإما ما يتخذه إلهًا من دون الله كالشمس والقمر والكواكب والأوثان وقبور الأنبياء والصالحين والملائكة والأولياء الذين يتخذهم أربابًا، وغير ذلك مما عبد من دون الله[٣].

وذلك أن الإنسان على مفترق طريقين، فإما أن يختار العبودية لله، وإما أن يرفض هذه العبودية فيقع لا محالة في عبودية لغير الله، فإن لم يرض أن يكون عبدًا لله استعبدته حاجاته ومطامعه وأهواؤه وشهواته.

وبما أن الإدارة الإسلامية إدارة تعنى عناية خاصة بالحرية العاقلة الحكيمة المتبصرة، فقد اهتمت بإخلاص العبودية لله؛ لتحرر الإنسان من كل عبودية أخرى شعر بها أو لم يشعر، رضي بها أو سخط، ويبلغ ابن تيمية العمق النفسي في هذا الخصوص، حيث يقول: (الحرية حرية القلب،

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٢٤.

(٢) «رسالة العبودية» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص٩٩.

(٣) «رسالة العبودية» لابن تيمية: ص١١٣.

والعبودية عبودية القلب، كما أن الغنى غنى النفس)[١]، ويقول أيضًا: (الرق والعبودية في الحقيقة هو رق القلب وعبوديته فما استرق القلب واستعبده فالقلب عبده)[٢].

ومادمنا ننشد من خلال الإدارة الإسلامية للأُمة الأمن والاستقرار والطمأنينة من خلال القيام بمصالحها الضرورية والحاجية والتحسينية، فلن يتأتى لنا ذلك بالشكل المطلوب ما لم يكن المسئول القائم على أي شأن من شئون الأُمة يتوخى في كل تصرفاته ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة، وهذا من أهم الأسرار التي دفعت شيخ الإسلام ابن تيمية على أن يركز على أمر تحقيق التوحيد، ويكون شغله الشاغل طول حياته، ولهذا فهو يعرف العبادة بقوله: (العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة)[٣].

وإذا أضفنا إلى ذلك أنه يرى أن الولايات كلها دينية، وأن مقصودها هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤]، بحسب الإمكان، كما أن المقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلاَّ به من أمر دنياهم[٥]. وعبر في موضع آخر بأن المقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه[٦].

---

(١) «رسالة العبودية» لابن تيمية: ص٩٦.
(٢) «رسالة العبودية» لابن تيمية: ص٨٨.
(٣) «رسالة العبودية» لابن تيمية: ص٣٨.
(٤) «السياسة الشرعية»: ص٨١، و«الحسبة»: ص١٤.
(٥) «الحسبة»: ص٢٩.
(٦) «الحسبة»: ص٣١.

وإذا أضفنا أيضًا إلى ذلك إيضاحات شيخ الإسلام عن الفرق الضالة في معتقداتها كالجهمية والمعتزلة والكرامية والكلابية والواقفة والرافضة والقدرية والمرجئة والخوارج والنواصب إلى غير ذلك[١]، وثنائه بحق وبرهان وساطع بيان على أهل السنة والجماعة[٢]، علمنا قطعًا أنه يرمي إلى أن تأخذ الإدارة الإسلامية على عاتقها تحقيق أصلين مهمين: الأول: ألاَّ يعبد إلاَّ الله. والثاني: ألاَّ يعبد الله إلاَّ بما شرع[٣]. ولأجل تحقيق هذين الأصلين أرسلت الرسل، وأنزلت الكتب، وإليهما دعا الرسول محمد ﷺ وعليهما جاهد وبهما أمر وفيهما رغب، وعلى هذا فالأساس المهم في الإدارة الإسلامية هو صحة المعتقد وسلامته[٤].

وعلى هذا يمكن أن نفهم مدى الاهتمام والحرص الأكيد من قبل علماء الإدارة المسلمين، وفي مقدمتهم ابن تيمية على تحقيق التوحيد ونصيحته الدائمة باتباع ما جاء به الكتاب، وصحت به السنة، وانعقد عليه إجماع سلف الأُمة، ومن هذا المنطلق فليس بمستغرب أن يهتم دعاة الإصلاح عبر الأجيال المتلاحقة اهتمامًا خاصًا بتصحيح العقيدة وتنقيتها؛ لأنه يتعذر في ظل البدع والخرافات والمعتقدات المنحرفة، وما ينشأ عن ذلك من الطائفية والقومية والحزبية والفرق المختلفة أن يقوم للأُمة قائمة أو يستقيم أمرها، أو يحصل لها الأمن والاستقرار وما ينبني عليه من الرقي والتقدم والازدهار، بل إن في مقدمة ما يترتب على تحزب الأُمة وتفرقها هو التنابذ

---

(١) انظر: «منهاج السنة»: (٢/ ١٠٣، وما بعدها).

(٢) «منهاج السنة»: (٢/ ١٠٢).

(٣) «رسالة العبودية»: ص٧٤.

(٤) «رسالة العبودية»: ص١٣٦.

والتناحر والبغضاء والأحقاد، وينجم عن ذلك لا محالة تحكم الأغراض وهلاك البلاد والعباد.

من هذا المنطلق يؤكد علماء الإدارة المسلمون على جعل الأُمة مجتمعة موحدة الاعتقاد خالصة العبودية لله، متحررة من أغلال الشبهات والشهوات، ولن يتأتى لها ذلك ما لم يتول أمرها من يتصف بهذه الصفة عن صدق وإخلاص وإحسان ويقين ثابت من أرباب المسئوليات حسب الإمكان. وفي هذا المعنى يقول إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: (والجامع لذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾[(١)]. وقوله تعالى: ﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾[(٢)] فاعلم أن وصية الله لعباده هي كلمة التوحيد الفارقة بين الكفر والإسلام، فعند ذلك افترق الناس سواء جهلاً أو بغيًا أو عنادًا، والجامع لذلك اجتماع الأُمة على وفق قوله تعالى: ﴿ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ وقوله: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾[(٣)]) إلى أن قال: (فنقول لا خلاف بين الأُمة أن التوحيد لا بد أن يكون بالقلب الذي هو القول والعمل الذي هو تنفيذ الأوامر والنواهي)[(٤)].

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(٢) سورة الشورى، الآية: ١٣.

(٣) سورة يوسف، الآية: ١٠٨.

(٤) كتاب «عقائد الإسلام في رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب» بتصحيح محمد رشيد رضا: ص٣٧، من منشورات دار الآفاق الجديدة.

وعلى هذا فللعبودية وتحقيقها أثر بارز وأهمية بالغة في الإدارة الإسلامية، وهي منطلق من المنطلقات الأساسية في الإدارة الإسلامية، وأخذ هذا الأمر في الاعتبار له مردود عظيم الأثر في اجتماع الكلمة وتوحيد صفوف الأُمة وتلاحم الراعي مع الرعية وحصول الطاعة والولاء والوفاء والانقياد وسلامة البنية الاجتماعية، ومنع التشرذم والانقسام والفوضى والاضطرابات، ويعتبر مزية لا تجارى للإدارة الإسلامية بمنهجها الصحيح المستقيم، ولهذا عني المصلحون ومؤسسو الممالك الإسلامية الناجحة على مر التاريخ بمبدأ العقيدة باعتبارها الأساس الذي تبنى عليه قواعد الأُمة ويتعاظم كيانها وتصان وحدتها وبه تقهر أعداءها وتشق طريقها في الحياة عزيزة قوية، مهيبة الجانب ثابتة الخطى.

• • •



الفصل الثامن
في سعة أفق الإدارة الإسلامية

لقد تضافرت عبارات شيخ الإسلام ابن تيمية[١] وغيره[٢] على مبدأ سمو الشريعة الإسلامية، وأنها شريعة صالحة لكل زمان ومكان، وبفضل ما بعث الله به محمدًا ﷺ من الهدى، وما نزل عليه من الوحي، كانت الأُمة الإسلامية خير الأُمم، وكانت الإدارة الإسلامية خير الإدارات، وبمقتضى كونها خير الإدارات كانت ذات قدرة وامتياز في تلبية الاحتياجات الإنسانية، وتحقيق الرفاهية والتقدم في إطار من التوازن والمعقولية بعيدًا عن نهج الإباحية في الإدارة الحديثة الوافدة وبعيدة في نفس الوقت عن التحجر والتشدد والعسر والمشقة وقصر النظر، والتشرذم والتقوقع والتوتر. ولإيضاح ما نعنيه سنضرب مثلاً بمسألة العقود والشروط في فكر ابن تيمية حيث يقول: (إن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة ولا يحرم ويبطل منها إلاَّ ما دل على تحريمه وإبطاله نص . . . وأصول مذهب أحمد ـ رضي الله عنه ـ المنصوصة يجري أكثرها على هذا القول، ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحًا للشروط منه)[٣]. ويقول في

(١) انظر: «الحسبة» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص١٨.

(٢) انظر: «الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية: ص٤، ٥ و«زاد المعاد»: (١/ ٥).

(٣) «مجموع الفتاوى»: (٢٩/ ١٣٢).

موضع آخر: (ومقاصد العقلاء إذا دخلت في العقود وكانت من الصلاح الذي هو المقصود لم تذهب عفوًا ولم تهدر رأسًا كالآجال في الأعواض ونقود الأثمان المعينة ببعض البلدان، والصفات في المبيعات والحرفة المشروطة في أحد الزوجين وقد تفيد الشروط ما لا يفيده الإطلاق)[١] فهو يجيز كل شرط يرضى به المتعاقدان مادام لا يناقض أو يتعارض مع حكم الله ورسوله، ويستدل بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾[٢] ويقول الرسول ﷺ: «المسلمون عند شروطهم إلاَّ شرطًا أحل حرامًا أو حرم حلالاً»[٣].

وفي هذا المعنى يقول الدكتور محمد يوسف موسى[٤] إن هذه المسألة من أهم المسائل التي يجب بحثها في زماننا هذا، وفي كل زمان وهي مدى حرية المتعاقدين فيما يعقدانه من عقود ويشترطان من شروط . . . ولهذه المسألة أهميتها وخطرها الكبير حقًّا، وذلك لأننا نعلم أن لإرادة الإنسان التأثير الأول في عقوده التي يعقدها وشروطه التي يشترطها، ونعلم أن الناس يعرفون اليوم من العقود والشروط ما لم يكن يعرفه أسلافهم نظرًا للحاجة التي تتجدد بتجدد الزمان)[٥].

---

(١) رسالة «العقود» التي طبعة بمطبعة انصار السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٤٩م تحت عنوان «نظرية العقد»: ص٢١١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) «سنن أبي داود»: حديث رقم٣٥٩٤ في الأقضية، والترمذي: حديث رقم١٣٥٢ في الأحكام.

(٤) انظر: كتابه «ابن تيمية»: ص٢٣٧، وما بعدها، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد بمصر.

(٥) كتاب «ابن تيمية» لمحمد يوسف موسى: ص٢٣٧.

ويضيف الدكتور محمد يوسف موسى بأن القانون الوضعي لم يراع إلاَّ الإرادة الحرة لكل من المتعاقدين، فكل عقد أو شرط يكون صحيحًا متى صدر عن إرادة حرة[١] (ومعنى هذا أن السلطان الأول والأخير في إنشاء العقد وآثاره التي تترتب عليه هو إرادة المتعاقدين دون نظر إلى ما قد يكون من عدم تعادل في الغنم والغرم بينهما، أي: دون نظر إلى ما قد يصيب أحدهما من غبن فاحش. هذا هو شأن القانون الوضعي، ولكن الفقه الإسلامي الذي يقوم على كتاب الله وسنة رسوله ينظر إلى الأمر نظرة أخرى وذلك بأنه يرى أن إرادة المتعاقدين هي التي تنشئ العقد حقًّا، ولكن الشريعة تتدخل في ترتيب ما لكل عقد من أحكام وآثار، ولهذا يقول الفقهاء بحق إن العقود "أسباب جعلية شرعية" لأحكامها ومقتضياتها . . . ولهذا تكون إرادة الإنسان مقصورة على إنشاء العقد فقط، أما آثاره فهي من عمل الشارع حتى لا يبغي بعض الناس على بعض فيما يشترطون)[٢].

وفي هذا المعنى يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي: (إن الذي للمكلف تعاطي الأسباب وإنما المسببات من فعل الله تعالى وحكمه)[٣].

ولكمال الإيضاح لا بد من إيراد المزيد من عبارات شيخ الإسلام ابن تيمية حول هذه المسألة، حيث عالجها، وكان في معالجته محيطًا بالمذاهب، والآراء الفقهية فيها، وباستدلال كل فريق لما ذهب إليه، ويتضح ذلك من القواعد التي حررها في العقود في المعاملات المالية وغيرها، وقد جعل القاعدة الثالثة في العقود والشروط ما يحل منها وما يحرم، وما يصح منها

---

(١) كتاب «ابن تيمية» لمحمد يوسف موسى: ص٢٣٨.

(٢) كتاب «ابن تيمية» لمحمد يوسف موسى: ص٢٣٩.

(٣) «الموافقات»: (١/ ١٣١).

وما يفسد[١]، وفي هذا المعنى يقول: (ومسائل هذه القاعدة كثيرة جدًّا، والذي يمكن ضبطه منها قولان: أحدهما: أن يقال إن الأصل في العقود والشروط الحظر إلا ما ورد الشرع بإجازته، وهذا قول أهل الظاهر وكثير من أصول أبي حنيفة تبنى على هذا، وكثير من أصول الشافعي وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد)[٢]. ويقول مفصِّلاً وموضِّحًا لما أجمله في عبارته السابقة: (فإن أحمد قد يعلل أحيانًا بطلان العقد بكونه لم يرد به أثر ولا قياس، كما قال في إحدى الروايتين عنه في وقف الإنسان على نفسه، وكذلك طائفة من أصحابه قد يعللون فساد الشروط بأنها تخالف مقتضى العقد، ويقولون ما خالف مقتضى العقد فهو باطل.

وأما أهل الظاهر فلم يصححوا لا عقدًا ولا شرطًا إلاَّ ما ثبت جوازه بنص أو إجماع، وإذا لم يثبت جوازه أبطلوه، واستصحبوا الحكم الذي قبله وطردوا ذلك طردًا جاريًا، لكن خرجوا في كثير منه إلى أقوال ينكرها عليهم غيرهم.

وأما أبو حنيفة فأصوله تقتضي أنه لا يصح في العقود شرط يخالف مقتضاه المطلق، وإنما يصح الشرط في المعقود عليه إذا كان العقد مما يمكن فسخه، ولهذا له أن يشترط في البيع خيارًا، ولا يجوز عنده تأخير تسليم المبيع بحال، ولهذا منع بيع العين المؤجرة، وإذا ابتاع شجرًا عليه ثمر للبائع فله مطالبته بإزالته ولم يصحح في عقد النكاح شرطًا أصلاً، لأن النكاح عنده لا يقبل الفسخ، ولهذا لا ينفسخ عنده بعيب أو إعسار

---

(١) انظر: كتاب «ابن تيمية» لمحمد يوسف موسى: ص٢٤١. وانظر «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»: (٢٩/ ١٨، ١٢٦، وما بعدها).

(٢) لمزيد من التفصيل في هذه الرسالة. انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٩/ ١٢٦).

ونحوهما، ولا يبطل بالشروط الفاسدة مطلقًا، وإنما صحح أبو حنيفة خيار الثلاث للأثر وهو عنده موضع استحسان.

والشافعي يوافقه على أن كل شرط خالف مقتضى العقد فهو باطل، لكنه يستثني مواضع الدليل الخاص فلا يجوز شرط الخيار أكثر من ثلاث، ولا استثناء منفعة المبيع، ونحو ذلك مما فيه تأخير تسليم المبيع، ولكنه يجوز استثناء المنفعة بالشرع كبيع العين المؤجرة على الصحيح في مذهبه، وكبيع الشجر مع استبقاء الثمرة المستحقة للبقاء ونحو ذلك.

ويجوز في النكاح بعض الشروط دون بعض، فلا يجوز اشتراط دارها أو بلدها أو لا يتزوج عليها ولا يتسرى، ويجوز اشتراط حريتها وإسلامها، وكذلك سائر الصفات المقصودة على الصحيح من مذهبه كالجمال ونحوه . . وطائفة من أصحاب أحمد يوافقون الشافعي على معاني هذه الأصول لكنهم يستثنون أكثر مما يستثنيه الشافعي كالخيار أكثر من ثلاث، وكاستثناء البائع منفعة المبيع واشتراط المرأة ألاَّ ينقلها وألا يزاحمها بغيرها، فيقولون كل شرط ينافي مقتضى العقد فهو باطل إلاَّ إذا كان فيه مصلحة للعاقد، وذلك أن نصوص أحمد تقتضي أنه جوز من الشروط في العقود أكثر مما جوزه الشافعي، فقد يوافقونه في الأصل ويستثنون للمعارض أكثر مما استثنى، كما قد يوافق هو أبا حنيفة ويستثني أكثر مما يستثني للمعارض.

وهؤلاء الفرق الثلاثة يخالفون أهل الظاهر، ويتوسعون في الشروط أكثر منهم؛ لقولهم بالقياس والمعاني وآثار الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، ولما قد يفهمونه من معاني النصوص التي ينفردون بها عن أهل الظاهر)[١].

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (٢٩/ ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩).

ويستدل الذين ذهبوا إلى المنع من العقود والشروط إلاَّ ما أذن به الشارع بأن جاء به نص أو إجماع بما يلي:

أولاً: بما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»[1] أي: مردود عليه وباطل. وقد قال ابن حزم بعد أن روى هذا الحديث: (فصح بهذا النص بطلان كل عقد عقده الإنسان والتزمه إلاَّ ما صح أن يكون عقدًا جاء النص والإجماع بالتزامه باسمه أو بإباحة التزامه بعينه)[2].

ثانيًا: يستدلون بحديث هو معتمدهم في هذا الباب كما يقول ابن تيمية وهذا الحديث جاء في «الصحيحين» ونصه عند البخاري: «عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن بريرة جاءت تستعينها في كتابتها ولم تكن قضت في كتابتها شيئًا فقالت لها عائشة: ارجعي إلى أهلك فإن أحبوا أن أقضي عنك كتابتك ويكون ولاؤك لي فعلت، فذكرت ذلك بريرة لأهلها فأبوا وقالوا: إن شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل ويكون ولاؤك لنا قالت ـ أي: عائشة ـ: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال لها رسول الله ﷺ: ابتاعي فأعتقي فإنما الولاء لمن أعتق ثم قام رسول الله ﷺ فقال: ما بال أُناس يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله؟ من اشترط شرطًا ليس في كتاب الله فليس له، وإن اشترط مائة مرة، شرط الله أحق وأوثق»[3]. وفي رواية

---

(١) أخرجه البخاري تعليقًا بصيغة الجزم: (٤/ ٢٩٨) في البيوع، باب: النجش، و«صحيح مسلم»: رقم١٧١٨ في الأقضية٧ باب: نقض الأحكام الباطلة، وأبو داود في «سننه»: (٢/ ٥٠٦) باب: لزوم السنة، و«جامع الأصول»: (١/ ٢٨٩، حديث رقم٧٥).

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام»: (٥/ ٣٢).

(٣) رواه البخاري «فتح الباري»: (١/ ٥٨)، في المساجد، ومسلم: الحديث رقم١٥٠٤ في العتق، والترمذي: رقم١٢٥٦ في البيوع، وأبو داود: رقم٣٩٢٩، ٣٩٣٠ في العتق. =

أخرى أنه ﷺ قال في حديثه: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق»[(١)] ويفهم من هذا الحديث أنه إذا كان مجرد شرط من الشروط في عقد من العقود يكون باطلاً؛ لأنه لم يرد به نص أو لم يثبت جوازه بالإجماع فمن باب أولى يكون العقد الذي هو صفته باطلاً ولا يجب الوفاء به.

وقد علق ابن تيمية على استدلالهم بهذا الحديث فقال: (ولهم في هذا الحديث حجتان: إحداهما: قوله ـ أي: الرسول ﷺ ـ «ما كان من شرط ليس في كتابه الله فهو باطل»، فكل شرط ليس في القرآن ولا في الحديث ولا في الإجماع: فليس في كتاب الله بخلاف ما كان في السنة أو في الإجماع فإنه في كتاب الله بواسطة دلالته على إتباع السنة بالإجماع.

ومن قال بالقياس وهم الجمهور ـ أي: غير الظاهرية ـ إذا دل على صحته ـ أي: صحة الشرط ـ القياس المدلول عليه بالسنة أو بالإجماع المدلول عليه بكتاب الله فهو في كتاب الله.

والحجة الثانية: أنهم يقيسون جميع الشروط التي تنافي مقتضى العقد على اشتراط الولاء؛ لأن العلة فيه كونه مخالفًا لمقتضى العقد؛ وذلك لأن العقود توجب مقتضياتها بالشرع فإن إرادة تغييرها تغيير لما أوجبه الشرع) إلى آخر ما قال[(٢)].

---

(١) رواه البخاري «فتح الباري»: (١/ ٥٨)، في المساجد، ومسلم: الحديث رقم١٥٠٤ في العتق، والترمذي: رقم١٢٥٦ في البيوع، وأبو داود: رقم٣٩٢٩، ٣٩٣٠ في العتق.

(٢) «مجموع الفتاوى»: (٢٩/ ١٢٩، ١٣٠، ١٣١).

الدليل الثالث:

أنهم يقولون بأن الشريعة الصالحة يجب أن تنظم شئون الأُمة جميعًا وبخاصة العقود التي تقوم عليها المعاملات بين الناس على أساس من العدل ينفي أن يضار بعض الناس بعضًا، وهذا ما لا يكون إن تركت لهم الحرية في عقد ما يريدون، واشتراط ما يريدون من شروط، لا سيما وأن الله قد أمرنا بالوفاء بالعقود والشروط فإذا تعاقدنا أو شرطنا ما لم يرد في الشريعة وأصولها ثم أوجبنا على أنفسنا الوفاء بما التزمناه من عقد أو شرط نكون قد أحللنا أو حرمنا على غير ما شرع الله وأذن به وهذا ما لا يجوز بحال(١).

أما القول الثاني في هذه المسألة، فهو أن الأصل في العقود والشروط الحل والصحة فلا يحرم ويبطل منها إلاَّ ما دل على تحريمه وإبطاله نص من الكتاب أو السنة أو قياس صحيح عند من يقول بالقياس.

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن يتيمية: (وأصول أحمد ـ رضي الله عنه ـ المنصوص عنه أكثرها ـ تجري على هذا القول، ومالك قريب منه لكن أحمد أكثر تصحيحًا للشروط، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحًا للشروط منه. وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها تنبيه بدليل خاص من أثر أو قياس، لكنه لا يجعل حجة الأولين مانعًا من الصحة ولا يعارض ذلك بكونه شرطًا يخالف مقتضى العقد أو لم يرد به نص.

وكان قد بلغه في العقود والشروط من الآثار عن النبي ﷺ والصحابة ما لم يجده عند غيره من الأئمة فقال بذلك وبما في معناه قياسًا عليه. وما اعتمده غيره في إبطال الشروط من نص، فقد يضعفه أو يضعف دلالته،

---

(١) «ابن تيمية» للدكتور محمد يوسف موسى: ص٢٤٤ ـ ٢٤٥.

وكذلك قد يضعف ما اعتمدوه من قياس، وقد يعتمد طائفة من أصحاب أحمد عمومات الكتاب ـ التي سنذكرها ـ في تصحيح "الشروط" وبناء على هذا الأصل يجوز الإمام أحمد للبائع ـ كما يذكر ابن تيمية ـ أن يستثنى بعض منفعة المبيع كخدمة العبد وسكن الدار ونحو ذلك إذا كانت تلك المنفعة مما يجوز استثناؤه في ملك الغير[١].

كما يجوز أيضًا للمعتق أن يستثني خدمة العبد مدة حياته أو مدة حياة السيد أو مدة حياة غيرهما، وذلك اتباعًا لحديث سفينة لما أعتقته أُم سلمة وشرطت عليه خدمة النبي ﷺ ما عاش. وكذلك يجيز الإمام ابن حنبل أيضًا في عقد الزواج عامة الشروط التي للمشترط فيها غرض صحيح لما في «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج»[٢].

فيجيز للزوجة مثلاً أن تشترط ألاَّ تسافر مع زوجها، ولا تنتقل من دارها، أو لا يتزوج عليها أو أن يشترط كل من الزوجين في الآخر صفة يصح قصدها كاليسار والجمال ونحو ذلك، ويكون له الفسخ بفوات ما اشترطه في العقد[٣].

وبعد أن أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب الإمام أحمد في هذه المسألة، وبين أن الإمام مالك مقارب لأحمد في الأخذ بهذا القول، ذكر بعد ذلك رأيه فيها فقال: (وجماع ذلك أن الملك يستفاد به تصرفات متنوعة، فكما جاز بالإجماع استثناء بعض المبيع وجوز أحمد وغيره استثناء

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢٩/ ١٣٢، ١٣٣).
(٢) رواه البخاري: (٧/ ١٩) كتاب النكاح، باب: شروط في النكاح.
(٣) «مجموع الفتاوى»: (٢٩/ ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥).

بعض منافعه جوز أيضًا استثناء بعض التصرفات. وعلى هذا، فمن قال هذا الشرط ينافي مقتضى العقد مطلقًا فإن أراد الأول فكل شرط كذلك، وإن أراد الثاني لم يسلم له، وإنما المحذور أن ينافي مقصود العقد كاشتراط الطلاق في "عقد" النكاح أو اشتراط الفسخ في العقد.

فأما إذا كان شرطًا يقصد بالعقـد ـ كان هذا الشرط ـ لم ينافِ مقصوده، وهذا القول هو الصحيح بدلالة الكتاب والسنة والإجماع والاعتبار ـ يريد به القياس ـ مع الاستصحاب والدليل المنافي)[١] ومما استدل به شيخ الإسلام ابن تيمية في تصحيح هذا القول ما يأتي:

الدليل الأول:

أن الله سبحانه وتعالى أمر في آيات كثيرة في القرآن بالوفاء بالعقود بوجه عام فيدخل في هذا ما التزمه الإنسان وعقده على نفسه في عقد بالمعنى المعروف وفي شرط في عقد من العقود. وكذلك أمرنا برعاية العهد بعامة، وفي بعض الآيات برعاية عهد الله، فيدخل في ذلك أيضًا ما عقده المرء على نفسه، فإذا كانت رعاية العهد واجبة فإن رعايته هي وجوب الوفاء به.

الدليل الثاني:

أنه ورد عن رسول الله ﷺ أحاديث كثيرة تأمر بالوفاء بالوعد والعهد، وتنهى عن الغدر وتذم الغادرين ذمًّا شديدًا، وإذا كان من المسلم به أن كل من شرط شرطًا ثم نقضه فقد غدر يكون من الواضح أنه قد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود ولو كان الأصل فيها الحظر والفساد إلاَّ ما أباحه الشارع لم يجز أن يؤمر بها مطلقًا، ويذم من نقضها، وغدر مطلقًا).

---

(١) انظر: «الفتاوى»: (٢٩/ ١٣٧، ١٣٨).

ومما جاء عن الرسول ﷺ في ذلك قوله من حديث له: «المسلمون على شروطهم إلاَّ شرطًا حرم حلالاً أو أحل حرامًا»(١) وهو حديث حسن صحيح كما يقول الترمذي، وكذلك قوله: «الناس على شروطهم ما وافقت الحق»(٢).

الدليل الثالث:

أن معنى قوله ﷺ: «من اشترط شرطًا ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق»(٣) معناه أن الشرط يكون باطلاً إذا خالف كتاب الله بأن يكون الشرط مما حرم الله، فإن كان المشروط ليس مما حرمه الله فلا يكون مخالفًا كتاب الله، وبتعبير آخر يكون المعنى أن من اشترط أمرًا ليس في حكم الله أو في كتاب الله بواسطة أو بغير واسطة فهو باطل لأنه لا بد أن يكون المشروط مما يباح فعله بدون الشرط حتى يصح اشتراطه وحينئذ يكون بالشرط واجبًا ويلزم الوفاء به.

وأيضًا فإن الشرط الذي دل الإجماع أو القياس على صحته وإن لم يرد أيضًا في الكتاب أو السنة يكون قد دل عليه أحدهما بواسطة؛ لأن الإجماع والقياس لا بد أن يكون لهما سند من كتاب الله أو سنة رسوله.

---

(١) رواه الترمذي: رقم٢١٢٥ في الوصايا، و«فتح الباري»: (٥/ ١٣٧) في العتق، ومسلم: رقم١٥٠٤ في العتق، و«الموطأ»: (٢٠/ ٧٨٠).

(٢) «مشكاة المصابيح»: حديث رقم٢٩٢٣ كتاب البيوع.

(٣) انظر: «فتح الباري»: (١/ ٥٨) في المساجد، ومسلم: رقم١٥٠٤ في العتق، و«الموطأ»: (٢/ ٧٨٠)، وأبو داود: رقم٣٩٣٠ في العتق، والنسائي: (٧/ ٣٠٠)، والترمذي: رقم١٢٥٦ في البيوع.

الدليل الرابع :

أن الأصل في العقود وما يكون فيها من الشروط هو رضا كل من المتعاقدين بما يوجبه على نفسه بالتعاقد؛ لأن الله يقوله في كتابه : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ ﴾(١) وإذا كان الله لم يشترط في صحة التجارة ـ وفي معناها كل عقود المعاملات ـ إلاَّ التراضي فإن هذا يقتضي صحة ما يتراضى عليه المتعاقدان في عقود وشروط بدلالة القرآن نفسه إلاَّ أن يكون في ذلك ما حرمه الله، فإنه يكون باطلاً كالتجارة في الخمر ونحو ذلك(٢).

وعلى هذا يتبين لنا مدى اتساع أُفق الإدارة الإسلامية وقدرتها الممتازة على استيعاب جميع صور العقود على مر الدهور، وما كان قد جدّ منها مع تجدد الحاجات، وتعدد الأغراض، وتنوع المعاملات وما يمكن أن يستجد في المستقبل، ولقد برهنت الإدارة الإسلامية على مرونتها وقدرتها على سياسة الحياة سياسة حكيمة، حيث قررت أن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم ويبطل منها إلاَّ ما دل على تحريمه وإبطاله نص، وهذا يفسر لنا كيف قبلت الإدارة الإسلامية عقود الخدمات (عقود الإذعان) وغيرها مثل عقود الاشتراك في المياه والكهرباء والهاتف والمجاري، وعقود المناقصات بمختلف صيغها وأغراضها، وعقود الاستيراد، والتصدير، والتصنيع، والتسويق، والاستقدام، والصيانة وغيرها من المستجدات،

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٢) انظر: في الأدلة التي ساقها شيخ الإسلام بصفة إجمالية: (٣/ ٣٩٢ ـ ٣٤٩)، من «مجموعة الفتاوى»، وانظر: كتاب «ابن تيمية» للدكتور محمد يوسنف موسى: ص٢٥٠، وما بعدها.

ومن هذا المنطلق، وفي ظل هذه المبادئ كانت الإدارة الإسلامية في المقدمة وفي ظلها قامت، ويمكن أن تقوم أفضل الحضارات وبفضل حسن إدارتها، وفي ظل ضماناتها، وما تتمتع به من ثبات واستقرار يمكن أن تحصل الأُمة على أفضل المنجزات دون عراقيل أو معوقات.

● ● ●



الفصل التاسع

وفيه مبحث في أصالة الإدارة الإسلامية وسبعة تنبيهات.

* **مبحث: أصالة الإدارة الإسلامية:**

لقد ثبت أن كل الأيدلوجيات المستوردة والنظريات الوافدة والمذاهب المستقدمة الجاهزة إنما مصيرها الفشل والذوبان فمثلها كمثل شجيرات أرادوا زرعها في مناخ لا يلائمها، وفي تربة لا تواتيها فكان مآلها الزوال والاندثار.

أما الأيدلوجية الصحيحة والنظرية المصيبة فهي تلك التي يمكن تشبيهها بالشجرة الباسقة وجذورها ضاربة في الأرض، وفروعها عالية في السماء مكللة وموشاة بأزهار الأثمار جيدة العطاء، فأما الجذور فهي ذلك الماضي المتأصل تراثًا وحضارة وتاريخًا مجيدًا منذ القدم، وأما الفروع فهي الحاضر المرتبط وثوقًا بتلك الجذور التي تغذيه ليثمر أفضل الثمرات ويضمن للأُمة مستقبلاً معطاء وافر الخيرات آمن المسالك، رحب الصدر، ثابت الخطوات. وفي نظري أن الإدارة الإسلامية تعني أصالة الذات فهي متأصلة الكيان، تملك مقومات الاستقلال وعدم التبعية وإذا أخذت من الغير فمن منطلق التفتح وعدم الانغلاق مع احتفاظها بالأصالة والحفاظ على الذاتية، ذلك أن الأخذ من الآخرين ما هو نافع ومفيد ضرورة لا مناص منها، ولكن

بشرط أن تستفيد مما تأخذ نظير ما تبذله، ويؤخذ منها لصالح الغير بمعنى أن تعطي وتأخذ ما يتطلبه واقع الحياة، وما تستدعيه ظروف ومنطلقات التطور والنهوض.

وباستقراء التاريخ فقد تبين بأن كثيرًا من الأُمم الإسلامية قد أصيبت اجتماعيًّا بما يشبه الدوار حيث تشعبت أمامها المسالك وتنازعتها المذاهب، وتاهت في دياجير من الظلمات، وهي تبحث لاهثة عن أيدلوجية أو نظرية صالحة يمكن أن توفر لشعوبها الأمن والاستقرار والتقدم والازدهار، وانتهى بها المطاف في غياب من الإدارة الإسلامية إلى الصراع العنيف أحيانًا وهم في سبيل البحث عن آيدلوجية أو نظرية ملائمة، ومرد ذلك كما يقول الأستاذ محمد مزالي في إحدى محاوراته[1]: (إلى زعزعة في نفوس البعض والتفات إلى الوراء بتعصب لدى البعض الآخر، وهذا ميراث مشئوم ورثته كثير من الدول الإسلامية عن عهد الاستعمار العسكري والإداري المباشر حتى إذا جاء الاستقلال ـ واللفظ مازال للمزالي ـ لم يستطع الكثيرون منا التخلص من عقدة ذلك الماضي فمنا من انبهر بالغرب وبقوته التي كانت وراء سيطرته علينا لينساق باحثًا عن القوالب الجاهزة التي انتهت بتلك الدول إلى مثل هذه القوة والتقدم، وانتهى به المطاف ـ أحيانًا ـ إلى الذوبان والأخذ بظواهر تلك الحضارة المادية دون الوصول إلى جوانب الإفادة فيها والتي يمكنها أن تتماشى وحضارته ومحيطه الفكري والثقافي، ومنهم على خلاف ذلك من فضل الإزورار النهائي معتبرًا أن الغرب مصدر بلاء وأن الحضارة المادية مصدر شقاء الإنسان وتعاسته رافضًا التحاور معها، والأخذ

---

(١) جريدة الشرق الأوسط في عددها الصادر بتاريخ ٧/ ٨/ ١٩٨٤م، ص٦.

منها حتى بما يفيده. من هنا نشأت مدارس مذهبية مختلفة بعضها متعصب يؤثر الانغلاق، وبعضها انتهى إلى حد الانبتات انبهارًا بذلك الآخر.

وانقسم الأخيرون إلى طوائف متباينة منها من اعتنق الغرب، ومنها من اتجه إلى الشرق للتصدي لذلك المستعمر القديم الذي ما يزال في اعتقاده يسعى للسيطرة عليه واستغلاله تحت ستار استعمار مقنع متناسيًا في الوقت نفسه نوايا ذلك الشرق والذي توجه إليه والذي يعمل لنفس الغاية التي عمل لها المستعمر الغربي.

من هنا كان الانغلاق المذهبي القاتل لدى البعض، والانفصام في الذاتية لدى البعض الآخر.

وكلاهما خطر على الأُمة، فليس صوابًا أن ننغلق، وليس صوابًا أن ننزلق، ذلك أن الأُمم التي تقدمت في مجال البحوث العلمية والصناعات، من مصلحتنا أن نتحاور معها، ونأخذ من صالح ما لديها حتى نبلغ من النضج والتقدم ما يجعلنا نستغنى عنهم، ونتخلص من كل ضروب التبعية والهيمنة.

وليس من مصلحتنا في نفس الوقت أنِ نذوب، ونأخذ بلا روية من النظريات والمذاهب المستوردة ما يصيبنا بالضرر البليغ في حاضرنا ومستقبلنا، فقد ثبت أن تلك الآيدلوجيات والمبادئ، والنظريات المستوردة ما هو إلاَّ بذور غير صالحة لأرضنا ومناخنا، فكل الآيدلوجيات الوافدة سقطت في مجال التطبيق والاختبار من هنا فإنه لا بد من القناعة ـ إن عاجلاً أو آجلاً ـ بأن في حضارتنا وتراثنا وعلومنا وإدارتنا ما يكفينا مؤنة شقاء البحث دون جدوى ولا بد لنا من أن نربط الحاضر الماضي بالحاضر الحاضر، بالحاضر المستقبل، وفي هذا مرتكز لأصالتنا وتفاعلنا مع تراثنا

وتاريخنا، وقيمنا وأخلاقنا وعادتنا وتقاليدنا المستمدة من تعاليم الشريعة الإسلامية الغراء[١].

وفي هذا المعنى يقول الدكتور سليمان الطماوي[٢]: (إذا كان الشرق العربي ملتقى التيارات الفكرية منذ عصور التاريخ الأولى، فإنه يتعرض اليوم لعاصفة فكرية لم يسبق لها مثيل في تاريخه الطويل، فقد جاء حين من الدهر كان الشرق العربي حامل مشعل الحضارة والنور للعالم أجمع، ثم عدت عليه عوادي الاستعمار بصنوفه وأشكاله فخلفته في سبات عميق، ولما بدأ يفيق تحت وقع الخطوب، والمحن وجد أن كثيرًا من الشعوب قد سبقته على مدارج الحضارة وأن المسافة بينه وبينها قد أصبحت تستعصي على القياس، وأنه لا بد من معجزة لكي يلحق بتلك الشعوب إذا قدر له البقاء.

وفي مثل هذا الجو يضطرب التفكير، وتحتجب الحقيقة خلف ضباب الأوهام ويصبح التطرف بضاعة رائجة، وتندفع الجماهير وراء كل جديد براق دون أن تكلف نفسها عناء التمييز بين الماء والسراب، شأنها في ذلك شأن المريض الذي يشتد عليه وقع المرض، وتلوح له النهاية، فيتمسك بأهداب الحياة، ويقبل تجربة أي دواء ولو كان مما لا يستسيغه العقل) ويضيف الطماوي قائلاً: (ودعاة الإصلاح في العالم العربي اليوم ينقسمون إلى ثلاث فرق: فرقة ترى أنه لا بد من طي صفحات الماضي كلية؛ لأن القيم الموروثة عن الماضي هي المسئولة عن الحالة التي وصل إليها الشرق العربي)[٢] . . . فإذا تغيرت هذه الأوضاع أمكن قطع مسافة التخلف التي

---

(١) جريدة الشرق الأوسط في عددها الصادر بتاريخ ٧/ ٨/ ١٩٨٤م، ص٦: محمد مزالي.

(٢) انظر: «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة» د. سليمان الطماوي: ص٥، وما بعدها.

تفصلنا عن الشعوب المتقدمة، ومن المعلوم أن من أبرز ما يميز قيم الماضي هو ارتباطها بالدين وعلى هذا فإن هذه الفرقة تحارب الأديان بصفة عامة والدين الإسلامي بصفة خاصة.

أما الفرقة الثانية فهي ترى عكس ما تراه الفرقة الأولى، إذ هي ترى أن ما حل بالشرق من مصائب وما يعانيه من تخلف إنما سببه ما جد من أُمور، وما ظهر من مستحدثات، وبسبب شؤم المستجدات والمستحدثات حصل للأُمة الإسلامية والعربية ما حصل، وعلى هذا فالمعتصم في نظرهم نبذ كل جديد، والتمسك بكل قديم، فهم في مسلكهم ضد ما عليه الفرقة الأولى، والكل معجب بمسلكه واثق في صحة نظره متطرف في تصرفه.

أما الفرقة الثالثة فهي ترى أن المستقبل ليس إلاَّ مجرد امتداد للماضي وإن الشجرة لا يمكن أن تمتد في الهواء إلاَّ بمقدار ما تضرب جذورها في باطن الأرض، وأن الأفكار والنظريات الاجتماعية شأنها شأن الحيوان والنبات لا يمكن أن تعيش إلاَّ في بيئة مواتية، وأن ما يصلح لمجتمع معين لا يصلح بالضرورة لمجتمع آخر(١).

ومما لا مرية فيه أن شعوب الأُمة الإسلامية قد حملت على مر العصور إلى البشرية أجمع رسالة الهدى والإيمان، ومن ثم فكل محاولة للتغيير في الوطن الإسلامي الكبير تتنكر لهذه الحقيقة، فإنها تعرض الأُمة كلها للدمار(٢).

وفي سبيل مواجهة الدعوى المغرضة التي ينادي بها بعض أدعياء العلم من أن الدين قيد على حرية الفكر، وعقبة في سبيل التحضر، لا بد من

---

(١) انظر: «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة» للطماوي: ص٦.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص٧.

سلوك أحد سبيلين، الأول قرع الحجة بالحجة، وتفنيد ما يستندون إليه من أباطيل، وقد ألف فيه كتب ونشر حوله بحوث[١]، والاسترسال في هذا المسلك يخرجنا عن الهدف المقصود من هذا المبحث.

وأما المسلك الثاني، فهو مسلك عملي، فقد ثبت باستقراء التاريخ أن أكثر فترات التاريخ الإسلامي إشراقًا وأقربها إلى الخلود هي فترة صدر الإسلام، وأيام حكم الفاروق عمر بن الخطاب[٢] وهي فترة تقيم الدليل القاطع على أن تعاليم الدين الإسلامي هي أهم الدعائم لجمع الكلمة وضمان أمن الأُمة واستقرارها ورقيبها وتقدمها وازدهارها. فقد أرست الشريعة الإسلامية أُسس الدولة دينًا ودنيا وأقامت نظمًا إدارية، ورتبت علاقات اجتماعية، وذلك كله في رحاب الإسلام وعلى هدي من مبادئه وتعاليمه. وعلى هذا فإن الإدارة الإسلامية ذات أصالة وعمق وهي تعتبر من أصلح الأُسس للحكم الناجح في العصر الحديث.

وفي معرض بيان حال الفرقة الأولى يقول أحد الباحثين المعاصرين[٣]: (فإن الكثيرين قد فتنوا بما رأوا وغلبهم مركب النقص، فأعرضوا عن ماضيهم ولم يتنبهوا إلى ما فيه من قوة، وأصبحت ثقافتهم العصرية منبتة الصلة بماضيهم ففقدت الجذور التي تشد الشجرة إلى التربة وتمنحها القوة والقدرة على النمو).

---

(١) انظر: «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة» للطماوي: ص٩.

(٢) انظر: كتاب «عمر بن الخطاب و«أصول السياسة والإدارة الحديثة»: ص١٠.

(٣) سليمان الطماوي في كتابه «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة»: ص١٤.

=

ويؤكد على أصالة الإدارة الإسلامية فيقول: (وفي مجال نظم الحكم والإدارة نجد أن تراثنا العربي أغنى تراث عرفته البشرية في هذا المجال؛ لأنه حصيلة أربعة عشر قرنًا من الزمان، وأن كثيرًا من النظم السياسية والإدارية والفلسفات الاجتماعية التي يعتز بها أبناء العصر الحاضر ليست إلاَّ مجرد صياغات جديدة لأصول نادى بها آباؤنا وأجدادنا منذ قرون عدة وشغلتنا عنها عصور التخلف التي فرضها علينا الاستعمار)[١].

وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن المدرسة الإدارية الإسلامية تحتل مكان الصدارة بحكم ما هي عليه من عمق وما ترتكز عليه في حقيقة الأمر وواقعه من إحاطة وشمول، وما تنطوي عليه من ثبات ووضوح واستقرار وما تتصف به من حكمة وبُعد نظر وسعة أُفق، واستيعاب لضرورات المجتمع وحاجياته، وما يضمن له أحسن معيشة وأطيب حياة، كل هذه الأُمور وغيرها الكثير يجعلها في المقدمة حيث إنها تمتلك كامل مقومات المدارس الإدارية الناجحة بتفوق، فقد عايشت البشرية بكفاءة على مدى أربعة عشر قرنًا من الزمان، وامتازت بكونها إدارة أخلاقية عادلة عالمية بناءة ذات انضباط وأمن واستقرار.

* التنبيه الأول:

من المبادئ المهمة في نظر الإدارة الإسلامية الاعتدال، ومن أهم مظاهره عدم البطر في وقت ظهور النعم، وعدم الجزع عند ظهور المصائب والنقم، وفي هذا المعنى يؤكد شيخ الإسلام على لزوم الاعتدال، فمن غلب وانتصر لا ينبغي له أن يبطر ويفرح، ومن غلب وهزم لا ينبغي له أن

---

(١) انظر: «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة» للطماوي: ص١٤.

يضجر وتخور عزيمته، فليس من منطلقات الإدارة الإسلامية مزمار عند نغمة ولا لطم خد عند مصيبة[١].

* **التنبيه الثاني:**

الإدارة الإسلامية إدارة يقظة متنبهة مفتوحة العينين، حساسة المسامع واعية تسهر على مصالح الأُمة، وتحافظ على أمنها واستقرارها وليس لها غرة أو غفلة يتمكن من خلالها أعداؤها من الانقضاض عليها وهذا يتضح في نظام الإسلام في صلاة الخوف، وفي التورية عند الغزو واستعمال الخدعة في الحرب، وتوظيف العيون[٢]، والعناية بشئون الأخبار[٣] رواية تمحيصًا وتثبيتًا[٤]، كل ذلك في سبيل قيام إدارة محكمة ينعم في ظلها المجتمع الصالح، وتمنع الشر والفساد والمنكر بكل وسيلة ممكنة كما تحارب التستر وإخفاء الحقيقة مما يلحق ضررًا بالأُمة[٥].

* **التنبيه الثالث:**

الإدارة الإسلامية ذات نفاذ وذكاء وعمق وبعد نظر لا تبنى أحكامها على ظواهر الأُمور، وإنما تتعدى ذلك إلى التعرف على المقاصد والنيات في التصرفات في الأمر والنهي في العطاء والمنع في الفصل والترك. ويمثل شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه القضايا بعدة أمثلة منها عطاء المؤلفة قلوبهم،

---

(١) انظر: «الحسبة» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص١٦٩، ١٧٠، ٢٧٣.

(٢) انظر: «السياسة الشرعية» لشيخ الإسلام: ص١٢، ٥٧.

(٣) انظر: «الحسبة» لابن تيمية: ص٦٣.

(٤) انظر: المصدر السابق: ص١٢٤، و«السياسة الشرعية»: ص٤٨.

(٥) انظر: «السياسة الشرعية»: ص٩٨، ٩٩، و«الحسبة»: ص٣٤.

فهو وإن كان ظاهره إعطاء الرؤساء وترك الضعفاء، وإعطاء الكافر والمسلم إلاَّ أن الأعمال بالنيات، فإذا قصد بعطية الكافر جلبه إلى دائرة الإسلام أو دفع مضرته كان مشروعًا، والمسلم المطاع حينما يرجى بعطيته المنفعة كحسن إسلامه أو إسلام نظيره أو جباية المال، ممن لا يعطيه إلاَّ بعامل الخوف أو نكاية في العدو أو كف ضرره عن المسلمين، إذا لم ينكف ضرره إلاَّ بذلك كان مشروعًا، وبمعنى آخر إذا قصد بعطاء الأغنياء أو الكفار مصلحة الدين وأهله كان مشروعًا وإلاَّ فلا. ومثل أيضًا بما ظاهره إنكار المنكر وهو في الحقيقة إنكار خاطئ ونهج غير صحيح، فإن الإدارة الإسلامية لا تتبناه ولا تقبله بمجرد ظاهره ما لم يكن في الظاهر والباطن مشروعًا، ومثله له بإنكار الخوارج على علي بن أبي طالب ما قصد به المصلحة من التحكيم ومحو اسمه على أنه خليفة وما تركه من سبي نساء المسلمين وصبيانهم، وكإنكار من سبقهم، وهو ذو الخويصرة حينما أنكر على النبي ﷺ عطاء المؤلفة قلوبهم. ومثل أيضًا بما يكون ظاهره الورع، ولكنه في الحقيقة ورع فاسد دافعه الجبن أو البخل. فالإدارة الإسلامية ترفض الورع إذا لم يكن ظاهره وباطنه متمشيًا مع قواعد الشريعة فمن ترك الفساد خشية لله لا يستوي مع من ترك ما يؤمر به من الجهاد والنفقة في سبيل الله جبنًا وبخلاً، ومثله من ترك العمل مظهرًا أنه من أجل الورع، وإنما هو في الحقيقة كبر وإرادة علو، ومثله مثل الساجد لله، والساجد للشمس والقمر، فكل واحد منهما قد وضع جبهته على الأرض فصورتهما واحدة، ثم هذا أقرب الخلق إلى الله، وهذا أبعد الخلق عن الله[1].

---

(١) «السياسة الشرعية» لابن تيمية: ص٦٠، ٦١.

* التنبيه الرابع:

مما يلفت نظر الدارس للفكر الإداري الإسلامي عنايته الفائقة بقضية المأمورات والمحظورات وهي تمثل ذروة التفكير فيما يصلح وما لا يصلح، ما هو صواب وما هو خطأ، وما هو مقبول وما هو مردود، وما فيه مصلحة وما فيه مفسدة، وما يحمد وما يذم، وما هو حق وما هو باطل، وما يشتمل على الأمرين معًا، كل هذه المفاهيم تتوارد على ذهن القائد الإداري، وهو يمارس مسئولياته، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: (ثم كل من الأقسام الثلاثة: المأمور والمحظور والمشتمل على الأمرين قد يكون لصاحبه نية حسنة، وقد يكون متبعًا لهواه، وقد يجتمع له هذا وهذا، فهذه تسعة أقسام في هذه الأمور، وفي الأموال المنفقة عليها من الأموال السلطانية الفيء وغيره، والأموال الموقوفة والأموال الموصى بها، والمنذورة، وأنواع العطايا، والصدقات والصلات وهذا كله فيه لبس الحق بالباطل، وخلط عمل صالح وآخر سيئ، والسيئ في ذلك قد يكون صاحبه مخطئًا أو ناسيًا مغفورًا له، كالمجتهد المخطئ الذي له أجر، وخطؤه مغفور له، وقد يكون صغيرًا مغفورًا بتوبة أو بحسنات تمحو السيئات أو مكفرًا بمصائب الدنيا ونحو ذلك)[١]. فأي إدارة تبلغ ما بلغته الإدارة الإسلامية في هذا الباب.

وعلى الرغم من عمق الفكر الإداري الإسلامي في هذا المجال إلاَّ أنه لم يحظ بما يستحقه من الدراسة والتحليل على مستوى الجامعات والمعاهد المتخصصة، وربما يكون أحد الأسباب في هذا الجفاء هو مسار المباحث الإدارية في دراسة علوم الإدارة المعاصرة، فقد سلكت في دراستها طريق تحليل السير للناجحين المحدثين من القادة الإداريين

---

(١) «الحسبة» لابن تيمية: ص١٨٩.

ومناقشة مبادئهم أو آرائهم، وهذا من شأنه أن يقطع الصلة ولو ظاهرًا على الأقل بين التأصيل الإداري الإسلامي والمنطلقات والمفاهيم الإدارية التي توصف بأنها جديدة وهي كما يقول الطماوي مجرد صياغات جديدة لمفاهيم نادى بها أسلافنا منذ القدم.

* **التنبيه الخامس:**

هناك داء وبيل تشكو منه معظم دول العالم، هذا الداء يسمونه (البيروقراطية) والبيروقراطية في معناها الحرفي تعني (سلطة المكاتب)، فقد اقتضى تنظيم الدول الحديثة بأن توزع وظائفها الأساسية من تعليم وزراعة وصناعة وصحة ... إلخ على وزارات وهيئات تبعًا لمبدأ التخصص، ولتكون أقدر على القيام بالواجب، ولكن في بعض الدول تحولت تلك الأجهزة من وسيلة إلى غاية، فبدلاً من أن تكون أدوات خدمة أصبحت أجهزة حكم. وبحكم التجربة والاستقراء تبين أن أهم طرق العلاج لهذا المرض ما نادت به الإدارة الإسلامية من مبدأ سياسة الباب المفتوح، ففيه صلاح الأُمة، وتمام الثقة وحسن التفاهم، وكشف الحقائق، ووصول المعلومات على أفضل الوجوه وضمان تحقق العدل ورفع الظلم، ومنع التسلط، واستغلال النفوذ، ذلك أن الإدارة الإسلامية تدعو بأن يكون الراعي والرعية متلاحمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر. وفي هذا المعنى يسوق شيخ الإسلام ابن تيمية قصة تحريق عمر بن الخطاب لقصر سعد بن أبي وقاص الذي بناه لما أراد أن يحتجب عن الناس حيث أرسل محمد بن مسلمة، وأمره أن يحرقه عليه[1]، وهذا لا يعني منع وجود الآذن والحراسة

---

(١) انظر: «الحسبة» لابن تيمية: ص٩٥، و«الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية: ص١٦.

اللازمة . . . إلخ عند وجود المقتضى لذلك وإنما المهم ألا تتحكم سلطة المكاتب وتفصل بين الراعي والرعية.

* **التنبيه السادس:**

هناك أمر له نفعه وخطره في الإدارة الإسلامية، وهو الفراسة، وهذه إحدى أهم مميزات القيادة البارعة، وهي ميزة لا تكتسب بالتعليم والخبرة لكنها استعداد موروث يستند على شفافية وإلى حدة الذكاء، وإلى الإحساس الكامل، وفي هذا المعنى يقول ابن قيم الجوزية: (وقول أبي الوفاء بن عقيل: "ليس هذا فراسة"، فيقال ولا محذور في تسميته فراسة صادقة وقد مدح الله سبحانه الفراسة وأهلها في مواضع من كتابه فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾[1]. وهم المتفرسون الآخذون بالسيماء وهي العلامة، يقال: تفرست فيك كيت وكيت، وتوسمته. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ﴾[3]. وفي جامع الترمذي مرفوعًا: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[4])[5].

* **التنبيه السابع:**

يقول علماء الإدارة أن من المسلم به أن الإدارة العامة تجمع بين صفات العلم والفن معًا، فهي علم بالقدر الذي تكشف عنه البحوث والتجارب من

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٧٥.

(٢) سورة محمد، الآية: ٣٠.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٣.

(٤) رواه الترمذي: حديث رقم٣١٢٥ في التفسير، باب: تفسير سورة الحجر.

(٥) «الطرق الحكمية» لابن قيم الجوزية: ص١٢.

قواعد وتعليمات تتبع في تحقيق الأهداف العامة، وهي فن أيضًا؛ لأننا نجد أن التزام القواعد العلمية في التنظيم لا يؤدي إلى نتائج متماثلة في كافة المجالات، ويدللون على ذلك بأن إدارة معينة تتمتع بكفاية عالية تحت قيادة بعينها، وتقل كفايتها تحت قيادة أخرى مع بقاء كافة الظروف الأخرى على حالها، وإذا كان التنظيم وتطبيق القواعد العامة والالتزام بالمنطلقات والأهداف في مجال الإدارة لازمًا وواجبًا، فإن القيادة البارعة هي روح الإدارة العامة وحياة المنظمة أو المرفق لا تنبعث، من الهيكل الذي يقوم عليه بل تتوقف أولاً وقبل كل شيء على خصائص قيادتها، فقد يقام الجيش مثلاً على خير نظام ويزود بأحسن وأفضل أنواع الأسلحة وأحدثها، وخير أنواع العتاد ولكن ذلك وحده لا يبلغه ما يشاء من نصر وإنما يتحقق النصر بإذن الله حينما تتوافر القيادة البارعة.

وهذه النظرية تفسر لنا اهتمام الإدارة الإسلامية باختيار الأصلح للولاية وعلى هذا فالإدارة الإسلامية ذات سبق في تبني أفضل النظريات وذات أصالة وعمق وبعد نظر، وأهم ما كتبه علماء الإدارة المحدثون ما هو إلاَّ مجرد صياغة جديدة لمبادئ نادى بها أسلافنا منذ قرون عدة[1].

وعلى هذا فهي إدارة ذات مبادئ ومنطلقات متميزة وذات شخصية مستقلة وصالحة لكل زمان ومكان، ولا بد من القناعة إن عاجلاً أو آجلاً بأن في حضارتنا وتراثنا وعلومنا وإدارتنا ما يكفينا مؤنة البحث دون جدوى في كثير مما كتبه علماء الإدارة المحدثون، وحينما نقرأ لعالم من علماء الإدارة

---

(١) لمزيد من الإيضاح يمكن الرجوع إلى ص١٧ وما بعدها من كتاب «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديث» للدكتور سليمان الطماوي ط. دار الفكر العربي. الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦م.

الحديثة البارزين ويعجبنا رأيه نجد في الإدارة الإسلامية ما يماثله تارة وما هو أفضل منه تارة أخرى ولا شك أن في توجهنا وتمسكنا بنظريات الإدارة الإسلامية مرتكز حقيقي لأصالتنا وتفاعلنا مع قيمنا وتاريخنا وأخلاقنا وعادتنا وتقاليدنا المستمدة من تعاليم شريعتنا الإسلامية الغراء، وفي هذا أفضل ضمان لإصلاح واستصلاح الراعي والرعية على حد سواء.

• • •

الخاتمـــة

لقد تبين لي من خلال مباحث هذه الرسالة، أن الإدارة الإسلامية من خلال فكر ابن تيمية تعنى عناية خاصة بأمور دين الأمة، كما تعنى في نفس الوقت بأمور دنياها التي لا يستقيم أمر دينها إلاّ بها، مما يجعل نظام الحكم وقواعد وعلوم الإدارة في منزلة ما لا يتم الواجب إلاّ به.

وتبين لي أن الإدارة الإسلامية في نظر ابن تيمية تعنى بأصلين مهمين الأول هو الاعتصام بحبل الله وهو من أعظم أصول الإسلام، ومما عظمت به وصية الله سبحانه، وعظمت به وصية النبي ﷺ.

الثاني: أن السنة المحفوظة عن النبي ﷺ فيها من السعة والخير ما يزول به الحرج.

وتبين لي أيضًا أن الإدارة الإسلامية ذات مبادئ وغايات وأهداف ومقاصد هي في غاية ومنهى السمو الأخلاقي، وهذا واضح من مقاصد الولاية في الإدارة الإسلامية.

وتبين لي أن الإدارة الإسلامية تتبنى المعروف وتعمل به، وتنبذ المنكر وتنهى عنه بحزم. وهي في كل ذلك تسعى بجدية في منع وقوع ما لا ينبغي بمقتضى قواعد الضبط الإداري، وتعالج بطريقة حاسمة وحازمة وقوية

ومتوازنة وعادلة ما يقع مما لا ينبغي فترفعه وتزيله بمقتضى قواعد ومنطلقات الضبط القضائي.

وظهر لي أيضًا أن الإدارة الإسلامية متقدمة على غيرها من الإدارات، وهي في حقيقة الأمر إدارة ذات شمول وإحاطة، وإدارة تعي مسئوليتها إزاء الأمن والاستقرار، وتحفظ للإنسان حريته في إطار أخلاقي عادل متوازن، فهي تحترم العهود والمواثيق وتقدر أمر السمع والطاعة في غير معصية، وترفض المنابذة والحسد والحقد والبغضاء، وترفض شق العصا، وترعى بعناية متطلبات النصح والإرشاد، والتعاون على البر والتقوى، وتعتبر الولاية دينًا وقربة، وهي فوق ذلك، إدارة واعية مدركة، تعنى باختيار أصحاب المسئوليات كما تعنى بالتصنيف الوظيفي، وتحارب الرشوة والفساد، وهي إدارة جلب المنافع، ودفع المضار وإدارة تعنى في نفس الوقت بالضروريات، وبالحاجيات، وبالتحسينات في مراتبها الثلاث المعروفة خدمة للصالح العام. وهي إدارة ذات أفق واسع وذات مرونة، وذات مقدرة لاستيعاب كل المستجدات في إطار من الأخلاق الشرعية الرفيعة، إضافة إلى كونها إدارة ذات بصر وبصيرة تحيط علمًا ودرايةً بمجتمعها عن طريق عيونها وقصادها، والمختصين في نقل أخبارها في إطار مقتضيات أمنها واستقرارها، وفي إطار التثبت والتأني والحيطة وحسن الظن الذكي الواعي المتنبه اليقظ، وهي إدارة الباب المفتوح؛ إذ ليس فيها حواجز بين الراعي والرعية، وبالتالي فالإدارة الإسلامية إدارة مستقلة ذات مفاهيم خاصة وأطر محكمة وجيدة يتوافر في الأخذ بها وتطبيقها الغبطة والمصلحة لكل شعوب الأرض وهي صالحة لكل زمان ولكل مكان، وفي

الأخذ بقواعدها ومنطلقاتها صلاح محقق، ونهج راشد، وسلامة وأمن واستقرار ورقي وتقدم.

ومع كونها تهتم اهتمامًا بالغًا باختيار الأصلح للولاية، إلاّ أنها لا تقنع بحسن الاختيار للوظيفة العامة، وإنما تضع الضوابط والتعليمات، ثم تراقب وتدقق وتتابع، وقد وضعت ضوابطها نتيجة الإحساس بالحاجة إليها، وهي في الحقيقة ونفس الأمر تختلف عن الإدارة الحديثة المبنية على المفهوم الفردي الحر، أو على الجماعية المتحكمة، فهي إدارة مستقلة تخالف الإدارة الديمقراطية الغربية كما تخالف الإدارة الاشتراكية والشيوعية، وفي هذا المعنى يقول ابن المبارك: (إن مفهوم الدولة كما تجلى لنا في نظرات ابن تيمية، وكما هو مخطط في تراثنا العظيم، هو المفهوم الذي يجب أن نتجه له، ونترسم خطاه؛ إذ هو يحقق الارتقاء المادي والمعنوي معا، وينسق أهداف الحرية والعدل والفضيلة في آن واحد)[1].

وخلاصة القول: أنه من خلال ما تضمنته هذه الرسالة من دراسة لفكر ابن تيمية في الحكم والإدارة، وما اشتملت عليه من تأصيل للمسائل المختلفة المتعلقة بموضوع البحث، والمقارنات بين الآراء التي اطلعت عليها لشيخ الإسلام ابن تيمية، ولعلماء المسلمين، وللباحثين والعلماء المحدثين حسبما استدعاه المقام في كل حالة، وانطلاقا من واقع الاختلاف الجوهري بين الأسس العقدية والفكرية التي بني عليها النظام الإسلامي، وتأسست عليها الإدارة الإسلامية، وبين الإدارة الحديثة التي ترتكز على النظم الوضعية، من خلال ذلك كله؛ تبيين لي إضافة إلى ما سبق أمور من أهمها:

---

(١) انظر: «بحث ابن المبارك في مهرجان الإمام ابن تيمية: ص٨٧٨.

١ ـ أن الدولة الإسلامية قد نشأت على أساس ومنطلق ديني فأسست نظامها وإدارتها على هذا المبدأ، حيث إنها قامت على قواعد الكتاب والسنة، وارتكزت على مبدأ المشروعية وسيادة القواعد النظامية الشرعية، بخلاف الدول الأخرى في السابق واللاحق حيث كانت تلك الدول تنشأ أولاً، ثم تضع لنفسها القوانين التي تحكم بها وينال تلك القوانين من القصور وتحكم الأهواء والشهوات بقدر ما يتصف به واضعوها من قصور وانحراف؛ مما نشأ عنه اختلال أحوال تلك الأمم، وتعرضها لموجات من الظلم والتعدي على أقدس ما يهتم به كل إنسان من نفس ونسل ومال وعقل ودين . . . إلخ، أما الدولة الإسلامية فقد تأسست كما أسلفنا على المشروعية الإسلامية وطبقتها بعبقرية نادرة لم تصل إليها أفضل النظم المعاصرة.

٢ ـ أن قيام دولة صدر الإسلام على المشروعية الإسلامية، وتفوقها واتساع رقعتها في زمن قياسي، قد أعطى دليلاً واضحًا على الإمكانات الإدارية وإثراء الفكر الإداري والقدرة الممتازة للإدارة الإسلامية من واقع تطبيقي وعملي، وهذا أكبر دليل أعطى الإدارة الإسلامية جانبًا موضوعيًا مهمًا لا يسع أكثر الناس شكًّا وريبةً أن يتجاهله أو يخفيه أو يقلل من شأنه.

٣ ـ أن غاية وهدف الإدارة الإسلامية هو إقامة الدين وبسطه بحيث يكون الدين كله لله وتحقيق العدل، وكل المقاصد بعد ذلك تنبثق عنه ويستقيم أمرها وفقًا لهذا المبدأ بخلاف ما عليه الإدارة الحديثة من منطلقات تستهدف الصالح العام من منظور علماني لا يضع في الاعتبار أي وزن للغايات والمبادئ والأهداف الدينية ما لم يتعلق بها منفعة

مادية. وعلى ذلك فالإدارة الإسلامية أكثر شمولاً حيث تستهدف صلاح الدين والدنيا معًا في إطار جلب المصالح ودرء المفاسد.

٤ ـ أن الإدارة الإسلامية أقدر على جلب الرضا واستجابة الأفراد وتحقيق الانسجام السياسي والإداري داخل صفوف الأمة، فهي تيسر القبول والاستجابة لأوامر السلطات العامة، وتقضي بالتضامن مع ولاة الأمر على الوفاء بما يجب ما دام تنفيذًا وتحقيقًا واتباعًا لشرع الله من واقع الالتزام الديني والأخلاقي بطاعة ولي الأمر، حيث تعول الإدارة الإسلامية على فكرة الوجوبية وتقدمها على فكرة الحقية، ذلك أن فكرة الحقية هي الفكرة التي طغت على النظم الوضعية.

٥ ـ أن الإدارة الإسلامية بحكم استنادها على قواعد الفقه الإسلامي المستمد من الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس والمصالح المرسلة فقد اتصفت بالقدرة المتفوقة على حل جميع المشكلات والتغلب على المعضلات، ذلك أن فقهاءنا ـ رحمهم ـ الله قد تناولوا بالدرس والتحليل والتمحيص كل ما اعترضهم من مشكلات وقضايا في مختلف الظروف المتباينة على مر التاريخ، مما أثرى بالفكر الإداري الإسلامي، ومنحه فرصة التفوق على ما عداه من فكر إداري آخر.

٦ ـ لقد اتضح من خلال البحث أن التنظيمات والأساليب والأنماط الإدارية الحديثة المتصلة بالوظيفة العامة، وطرق الاختيار لها، يستوعبها الفكر الإداري الإسلامي، ولا يرفضها ما دامت متمشية مع قواعد الشريعة ومحققة لأهدافها مع الأخذ في الاعتبار أن التقاء الإدارة الإسلامية مع الإدارة الحديثة في مفاهيم معينة لا يأثر بحال من الأحوال على استقلالية الإدارة الإسلامية، فهي مدرسة مستقلة لها أسسها ومقوماتها

وخصائصها، ولها تصوراتها وأهدافها، ولها وسائلها.

٧ ـ لقد عرف النظام الإسلامي الوظيفة العامة بمفهومها المعاصر منذ تكونت الدولة الإسلامية في العهد النبوي في المدينة، وقد أطلق الفقهاء اصطلاح «الولاية» على الوظيفة باعتبارها استحقاقًا شرعيًا للتصرف العام، وبمعنى آخر باعتبارها القدرة الشرعية على التصرف النافذ القائم على الأهلية والاختصاص، وتقتضي السلطة والسلطان، كما تقتضي المكنه الشرعية لإنفاذ الأوامر، وقد اعتبرت الإدارة الإسلامية «الولاية» رعاية ومسئولية، واهتمت الإدارة الإسلامية بالوظيفة العامة ـ الولاية ـ وطلبتها في أصغر أنواع الاجتماع البشري «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم»، وأمرت المجتمع بطاعة أولي الأمر ونصرتهم في المعروف.

٨ ـ ضمنت الإدارة الإسلامية استمرارية المرافق العامة واعتبرت القيام بها من باب الواجب الكفائي في نطاق المسئولية الشاملة لجميع القادرين من أفراد الأمة فهم متضامنون ومتعاونون انطلاقًا من مبدأ تقديم الوجوبية على الحقية في سبيل الصالح العام تحقيقًا لمبدأ الحسبة في نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٩ ـ أن الإدارة الإسلامية لا تعول على ازدواجية القانون الذي درجت عليه النظم الوضعية، فليس هناك قانون يحكم علاقات الأفراد يسمى القانون الخاص، وثان يحكم علاقات الوظيفة ويسمى القانون العام، بحيث يعطي الموظف خصوصية وامتيازًا أمام القانون تميزه عمن سواه من المواطنين، ذلك أن النظام الإسلامي تنطلق كافة أحكامه وتشريعاته من الشريعة الإسلامية التي يتحقق بمقتضاها العدل وتسود المشروعية،

ويكون الجميع أمام الشريعة سواسية، الحاكم والمحكوم على حد سواء، إذ الخطاب في الشريعة الإسلامية موجه إلى الجميع للراعي وللرعية بدون تفريق.

١٠ - تتلازم السلطة والمسئولية في نظر الإدارة الإسلامية إذ هي تراعي المكنة والقدرة التي تستوجبها طبيعة الولاية، فالولاية اختصاص يأسس على المشروعية للقيام بنشاط محدد يخدم الصالح العام، وعلى هذا أعطت الإدارة الإسلامية اهتمامًا خاصًا بالشوكة ليتوافر السلطان الذي يمكن صاحب الولاية من القيام بما يجب، وبه يستطيع تنفيذ الأحكام، ففي نظر الإدارة الإسلامية لا سلطة بدون مسئولية، ولا مسئولية بدون سلطة.

١١ - ضمنت الإدارة الإسلامية، الاستقرار الوظيفي، ما دامت الشروط متوافرة والصلاحية تامة في الموظف للقيام بشئون الوظيفة العامة - الولاية - والتزمت في سبيل ذلك بالوفاء باحتياجات الموظف، فوفرت له كفايته وكفاية من يعول في حدود متطلبات الوظيفة اجتماعيًا ومهنيًا، فالإدارة الإسلامية تفي للموظف بما يكفل له الاستقرار النفسي والاجتماعي والوظيفي، فتضمن له جوًا مناسبًا يهيئ له بذل أقصى جهوده لصالح العمل والتفاني فيه، واهتمام الإدارة الإسلامية بالإنسان هو إحدى مزاياها التي سبقت بها الإدارة الحديثة، حيث لم تهتد الإدارة الحديثة إلى أهمية العنصر الإنساني في الإدارة إلاّ في المائة سنة الأخيرة، فنشأت نظرية العلاقات الإنسانية، وقد ترتب على العناية بالفرد في محيط الإدارة أمور مهمة أثرت تأثيرًا مباشرًا على رفع كفاية الأداء كما أثر هذا الاتجاه على

نظريات الإدارة والاجتماع، وعلم النفوس في وقت كانت الإدارة الإسلامية قد بلغت فيه أقصى درجات النضج والكمال إنسانيًا وأخلاقيًا، وأعطته ما يستحقه من اهتمام ورعاية.

١٢ ـ لقد اهتمت الإدارة الإسلامية بعملية الاختيار والانتقاء من بين الأفراد الصالحين لتولي الوظيفة العامة، مثلها في ذلك مثل الإدارة الحديثة باعتبار أن الاختيار والانتقاء من الأركان المهمة لرفع كفاية الوظيفة العامة، إلاّ أن الإدارة الإسلامية تنظر إلى عملية الاختيار والانتقاء بمنظور ديني أخلاقي وواقعي في الوقت الذي تنظر الإدارة الحديثة إلى هذا الشأن بمنظور لا يقيم للدين والأخلاق وزنًا، وعلى هذا فالأولى تعول على أخلاقيات الوظيفة وموضوعيتها، وتعول الثانية على النفعية والوصولية، وأن الغاية تبرر الوسيلة.

١٣ ـ تعول الإدارة الإسلامية على ركنين أساسين هما: القوة والأمانة في إثبات الصلاحية لشغل الوظيفة، وترى الإدارة الإسلامية أن الصلاحية نسبية، فلكل زمان ولكل مكان ما يناسبه في حدود ما هو ممكن ومستطاع، وفي كل مقام بحسبه انطلاقًا من أن الأمانة والقوة ركيزتان ينبني عليهما كثير من الصفات والأخلاق في محيط الوظيفة العامة ـ الولاية ـ قولاً وعملاً واعتقادًا في الظاهر الجلي والباطن الخفي.

١٤ ـ لقد ظهر من خلال البحث أن فكرة النظامية متغلغلة في الفكر الإداري الإسلامي، وقد انعكست آثار النظامية على أساليب الإدارة الإسلامية، منذ نشأة الدولة الإسلامية في العهد النبوي وفي عهد الخلافة الراشدة، فقد حصل في وقت مبكر تحليل جيد للوظائف وتم تقسيمها وتحديد احتياجات الدولة من أنواع الوظائف المختلفة وتحديد

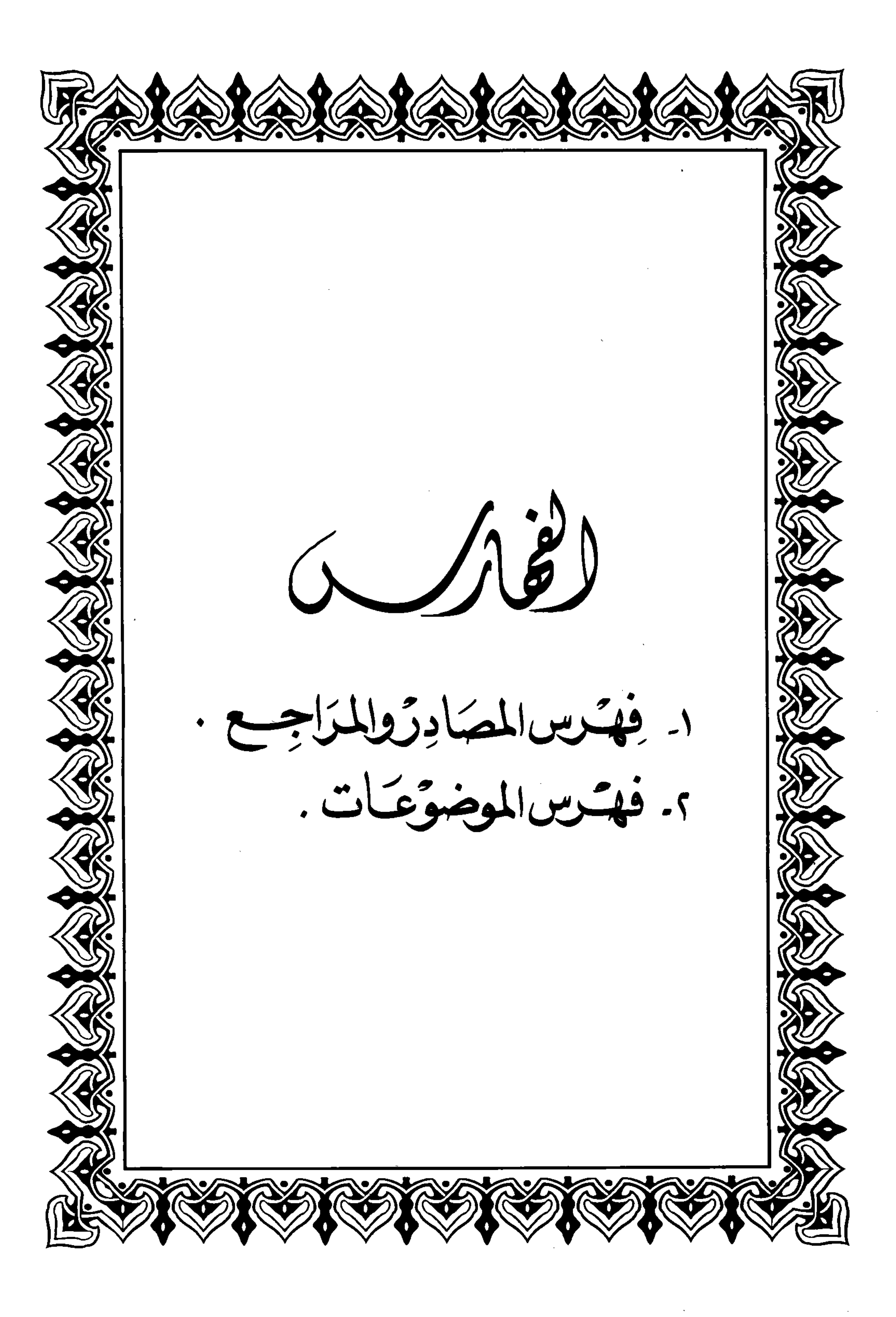
الواجبات والمسئوليات لكل وظيفة، وحددت الشروط والمؤهلات المطلوبة لكل ولاية، وقد كانت الإدارة الإسلامية سباقة في هذا المجال فقد أوجدت المعادلة المناسبة بين الوظيفة وشاغل الوظيفة في الوقت الذي لا يزال الخلاف قائمًا في النظم الوضعية حول ما إذا كان التركيز يجب أن يكون على جانب الوصف الوظيفي المجرد دون الالتفات إلى أشخاص العاملين باعتبار أن ذلك هو الأساسي الموضوعي، أم يجب أن يكون على الموظفين والعاملين، فتكون المعاملة من منطلق شخصي باعتبار أن الوظيفة ملك مستقر ودائم، أما الإدارة الإسلامية، فكما أسلفنا قد وضعت للموظف الضمانات المطلوبة وفي مقدمتها الاستقرار الوظيفي، ومتطلباته وشروط الخدمة العادلة، ومن وجه آخر اهتمت اهتمامًا جيدًا بالوظيفة ذاتها وبالوصف الوظيفي للحصول على الإنجاز المتقن في ظل النظامية، ووضوح الرؤية في الأهداف والوسائل.

١٥ ـ تتفق الإدارة الإسلامية مع الإدارة الحديثة في أن التولية «أو التعيين» هي الأداة التي يصبح بمقتضاها المرشح في مركز شرعي وقانوني تصح معه تصرفاته وأعماله، وتكتسب أعماله وتصرفاته صفة الشرعية، والنظامية بعد أن يكون هو قد اتصف بصفة الموظف العام، وشغل الوظيفة العامة، ذات السلطة الآمرة، وبذلك تحصل العلاقة الشرعية والقانونية بين الدولة وبين الموظف، وقد ظهر من خلال البحث أن الإدارتين تختلفان في التكييف الشرعي والقانوني لمضمون التولية ومصدرها وجهة الاختصاص فيها.

وبعد:

فلقد ظهر لي من خلال البحث أن النظام الإسلامي لا يهمل شيئًا من شئون الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها وهو صالح لكل زمان ومكان، حيث يستمد قوته وشموله ومرونته من صلابة العقيدة ومن عنايته الشديدة بتحقيق مقاصد الشريعة ومن حرصه الأكيد على درء المفاسد وجلب المصالح وإقامة العدل، يحدد أطره ومناهجه ومنطلقاته الكتاب والسنة ومصادر التشريع الأخرى، ويستهدف فيما يستهدفه قيام مجتمع منظم يحمل رسالة الإسلام، ورسالة السلام وإسعاد البشرية، ومتى أدرك المسلمون جوهر العقيدة الإسلامية وعملوا بمقتضاها في الحكم والإدارة فكرًا وهدفًا وواقعًا اعتقادًا وعملا وجعلوها دستور حياتهم فيسعودون سادة كما كانوا. فالإسلام بتعاليمه وأحكامه وقواعده وحكمه وإدارته يشحذ الهمم، ويبني الحضارات ويقيم العمران على أسس إنسانية على منهج قويم من الرحمة والعطف والتعاون على البر والتقوى، والأمن والاستقرار، وإذا كان الحال كما وصف، فإن إدارة تعنى بكل ما تقدم لجديرة بحق أن تدرس بعناية وتدرس بعمق وتطبق بثقة، وهي جديرة أيضًا بأن تحظى باهتمام العلماء والباحثين والمختصين بحثًا وتأليفًا وتأصيلاً وتقعيدًا باعتبارها فضلى المدارس الإدارية الأخلاقية الإنسانية.

وأختتم بحثي بما بدأته به فأقول: الحمد لله، نعم الحمد لله، ثم الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.



الفهارس

١- فِهرس المصَادِرُ والمرَاجِع .

٢- فهرس الموضوعَات .



ثبت
المصادر والمراجع مرتبة على حروف الهجاء

١ ـ القرآن الكريم.

حرف الألف

٢ ـ «ابن تيمية»:
تأليف الدكتور محمد يوسف موسى. نشر مطبعة مصر بالقاهرة (سلسلة أعلام العرب).

٣ ـ «ابن تيمية»:
تأليف أبي الحسن علي الحسني الندوي. تعريب سعيد الأعظمي الندوي. نشر دار القلم بالكويت سنة ١٤٠١هـ.

٤ ـ «ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه الفقهية»:
تأليف محمد أبي زهرة. نشر دار الفكر العربي بالقاهرة.

٥ ـ «ابن تيمية السلفي»:
تأليف محمد خليل هراس. المطبعة اليوسفية بطنطا الطبعة الأولى سنة ١٣٧٢هـ.

٦ ـ «الإبانة عن أصول الديانة»:
تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٣٠هـ) مطبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٣٩٥هـ.

٧ ـ **«الحسبة في الإسلام»**:
تأليف تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي. تحقيق وتنسيق محمد زهرى النجار، نشر مؤسسة السعيدية بالرياض.

٨ ـ **«الأحكام السلطانية»**:
تأليف القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت٤٥٨هـ)، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٩ ـ **«الأحكام السلطانية»**:
تأليف أبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت٤٥٠هـ)، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧هـ.

١٠ ـ **«أحكام القرآن»**:
تأليف أبي بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي (ت٣٧٠هـ)، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، مطبعة الأوقاف الإسلامية بدار الخلافة العلية سنة ١٣٢٥هـ.

١١ ـ **«أحكام القرآن»**:
تأليف محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت٥٤٣هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه بمصر.

١٢ ـ **«الإدارة بين النظرية والتطبيق»**:
تأليف الدكتور إبراهيم درويش. مطبعة الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة سنة ١٩٧٥م.

١٣ ـ **«إدارة الأعمال الصناعية»**:
تأليف الدكتور إبراهيم هميمي. مطبعة دار الجيل القاهرة سنة ١٩٦٢م.

١٤ ـ **«الإدارة في صدر الإسلام»**:

تأليف الدكتور محمد عبد المنعم خميس. نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر سنة ١٩٧٢م.

١٥ ـ **«إدارة المؤسسات الاجتماعية»**:

تأليف صلاح جوهر. نشر مكتبة عين شمس القاهرة سنة ١٩٧٣م.

١٦ ـ **«إدارة الموارد البشرية»**:

تأليف الدكتور محمد ماهر عليش. مكتبة عين شمس القاهرة.

١٧ ـ **«أدب الدنيا والدين»**:

تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية / بيروت، تحقيق وتعليق مصطفى السقا / الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٨هـ.

١٨ ـ **«أدب القضاء»**:

تأليف شهاب الدين علي بن أبي الكرم الحموي، تحقيق الدكتور محمد مصطفى الرميلي. دمشق سنة ١٩٧٥م.

١٩ ـ **«الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»**:

تأليف إمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت٤٧٨هـ).

تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي بالقاهرة.

٢٠ ـ **«أسبوع الفقه الإسلامي الثاني ومهرجان ابن تيمية في دمشق ١٦ ـ ٢١ شوال سنة ١٣٨٠هـ**:

جمع وإخراج محمد أبي زهرة. نشر المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية / القاهرة سنة ١٣٨١هـ.

٢١ ـ **«الاستقامة»**:

تأليف أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.

تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ـ مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

٢٢ ـ **«أسد الغابة في معرفة الصحابة»**:

تأليف علي بن محمد المعروف بابن الأثير (ت٦٣٠هـ) نشر المكتبة الإسلامية.

٢٣ ـ **«الإسلام»**:

تأليف الشيخ سعيد حوى. نشر الشركة المتحدة للتوزيع بيروت.

٢٤ ـ **«الإسلام والحضارة العربية»**:

تأليف محمد كرد علي. لجنة التأليف والنشر القاهرة سنة ١٩٦٨م.

٢٥ ـ **«الإسلام والإدارة»**:

تأليف الدكتور محمد البهي / الطبعة الأولى. مكتبة وهبه. القاهرة سنة ١٩٧٨م.

٢٦ ـ **«الإسلام والاستبداد السياسي»**:

تأليف محمد الغزالي. دار الكتاب العربي محمد حلمي المنياوي.

٢٧ ـ **«الإسلام وأصول الحكم»**:

تأليف علي عبد الرازق. نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، من منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت سنة ١٩٦٦م.

٢٨ ـ **«الإسلام وأوضاعنا السياسية»**:

تأليف عبد القادر عوده. نشر مؤسسة الرسالة.

٢٩ ـ **«الإسلام بين العلماء والحكام»**:

تأليف عبد العزيز البدري ـ المكتبة العلمية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٦هـ.

٣٠ ـ **«الإسلام والخلافة»**:

تأليف الدكتور رشدي عليان / الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧م. مطبعة دار السلام. بغداد.

٣١ ـ **«الإسلام والخلافة في العصر الحديث»**:

تأليف الدكتور محمد ضياء الدين الريس. دار التراث بالقاهرة.

٣٢ ـ «**الإسلام عقيدة وشريعة**»:
تأليف محمود شلتوت. من مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر سنة ١٣٧٩هـ سنة ١٩٥٩م.

٣٣ ـ «**الإسلام وفلسفة الحكم**»:
تأليف الدكتور محمد عمارة. الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩م، من منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت.

٣٤ ـ «**الإسلام والنظام العالمي**»:
تأليف مولاي محمد علي ـ نشر لجنة النشر للجامعيين / القاهرة.

٣٥ ـ «**أسنى المطالب إلى شرح روض الطالب**»:
تأليف أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي (ت٩٢٦هـ) ومعه المتن المشروح وبهامشه حاشية الرملي على الشرح مطبعة المكتبة الإسلامية.

٣٦ ـ «**الأشباه والنظائر**»:
تأليف جلال الدين السيوطي. القاهرة سنة ١٩٥٩م.

٣٧ ـ «**إصلاح أداة الحكم**»:
تأليف محمد عبد الرحيم عنبر. الطبعة الأولى سنة ١٩٤٥م. مطبعة النهضة المصرية.

٣٨ ـ «**أصول الإدارة الإسلامية**»:
تأليف شاكر الحنبلي. الطبعة الأولى دمشق سنة ١٩١٨م.

٣٩ ـ «**أصول الدين**»:
تأليف أبي منصور عبد القاهر بن ظاهر البغدادي التميمي (ت٤٢٩هـ)، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦هـ سنة ١٩٠٨م، نشر وطبع مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية. مطبعة الدولة. استانبول.

٤٠ ـ «**الأصول العلمية والقانونية للإدارة العامة**»:
تأليف الدكتور محمد عبد الرحيم عنبر. القاهرة سنة ١٩٧٣م.

٤١ ـ **«الأصول العلمية للإدارة»**:

تأليف الدكتور علي عبد الحميد عبده. القاهرة سنة ١٩٦٨م.

٤٢ ـ **«أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن»**:

تأليف العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي. مطبعة المدني بالقاهرة.

٤٣ ـ **«الاعتصام»**:

تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. دار المعرفة للنشر ـ بيروت.

٤٤ ـ **«الاعتماد في الاعتقاد»**:

تأليف أبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت٧١٠هـ) مخطوط بقسم المخطوطات بالمكتبة المركزية بجامعة الرياض برقم ١/ ٢١٤، عقائد.

٤٥ ـ **«الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية»**:

تأليف الحافظ عمر بن علي البزار (ت٧٤٩هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣٩٦هـ. المكتب الإسلامي / بيروت.

٤٦ ـ **«أعلام الموقعين عن رب العالمين»**:

تأليف ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ).

تحقيق وضبط: عبد الرحمن الوكيل. مطبعة دار الكتب الحديثة بمصر.

٤٧ ـ **«الاقتصاد في الاعتقاد»**:

تأليف أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ).

تقديم وتعليق الدكتور إبراهيم اكاه جوبقجي بكلية الإلٰهيات بجامعة أنقره سنة ١٩٦٢م.

٤٨ ـ **«إقامة الحدود في الشريعة الإسلامية لحفظ المال والعقل وأثرها في إصلاح المجتمع»**:

رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون بالأزهر إعداد حمد بن محمد الفريان سنة ١٤٠٠هـ.

٤٩ ـ **«اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم»**:
تأليف أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية مطابع المجد التجارية.

٥٠ ـ **«إكليل الكرامة في بيان مقاصد الإمامة»**:
تأليف محمد صديق حسن بهادر ـ المطبعة الصديقي في بلدة بهوبال سنة ١٢٩٤هـ.

٥١ ـ **«الإمام زيد»**:
تأليف الشيخ محمد أبي زهرة ـ دار الفكر العربي بمصر.

٥٢ ـ **«الإمامة»**:
تأليف محمد حسن آل ياسين. الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٨هـ، نشر دار الأنوار للمطبوعات. بغداد.

٥٣ ـ **«الإمامة والسياسة»**:
منسوب إلى أبي محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينيوري (ت٢٧٦هـ).
تحقيق الدكتور طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.

٥٤ ـ **«الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»**:
تأليف علاء الدين علي بن سلمان المرداوي (ت٨٨٥هـ).
تحقيق محمد كامل الفقي. الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.

٥٥ ـ **«الأمير»**:
تأليف نقولا ميكافيلي.
ترجمة خيري حماد. دار الشروق بيروت.

٥٦ ـ **«الإيمان وأثره في حياة الإنسان»**:
تأليف الدكتور حسن عبد الله الترابي. الطبعة الأولى دار العلم / بيروت سنة ١٩٦٤م.

حرف الباء

٥٧ ـ «البحر الرائق شرح كنز الدقائق»:

تأليف العلامة ابن نجيم المصري (ت٩٦٩هـ) الطبعة الأولى ـ المطبعة العلمية.

٥٨ ـ «البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار»:

تأليف أحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني (ت٨٤٠هـ)، الطبعة الثانية (١٣٩٤هـ) مؤسسة الرسالة / بيروت.

٥٩ ـ «بحر الكلام»:

تأليف أبي المعين النسفي (ت٥٠٨هـ)، طبعة على نفقة الشيخ عبد القادر معروف الكردي السنتذجي.

٦٠ ـ «بدائع السلك في طبائع الملك»:

تأليف أبي عبد الله بن الأزرق. المتوفى سنة ٨٩٦هـ.

تحقيق الدكتور علي سامي النشار ـ نشر دار الحرية والطباعة بغداد سنة ١٣٩٧هـ.

٦١ ـ «بدائع الصنائع»:

تأليف علاء الدين أبو بكر الكاساني (ت٥٨٧هـ)، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٤هـ. الناشر دار الكتاب العربي بيروت.

٦٢ ـ «البداية النهاية»:

تأليف أبي الفداء الحافظ ابن كثير (ت٧٧٤هـ)، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦م. مطبعة مكتبة المعارف بيروت. ومكتبة النصر بالرياض.

٦٣ ـ «بلغة السالك لأقرب المسالك»:

تأليف أحمد بن محمد الصاوي. مطبعة الحلبي بمصر سنة ١٩٧٨م.

حرف التاء

٦٤ ـ «التاج في أخلاق الملوك»:

تأليف أبي عمر عثمان بن حجر القاهرة سنة ١٩١٤م.

٦٥ ـ «التأديب في الوظيفة العامة»:

تأليف الدكتور عبد الفتاح حسن. مطبعة دار النهضة المصرية / القاهرة سنة ١٩٧٠م.

٦٦ ـ «تاريخ الخلفاء»:

تأليف الحافظ جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) دار الفكر بيروت سنة ١٣٩٤هـ.

٦٧ ـ «تاريخ القضاء في الإسلام»:

تأليف الشيخ محمد بن عرنوس / القاهرة.

٦٨ ـ «تاريخ الرسل والخلفاء»:

تأليف أبي جعفر بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) مكتبة خياط / بيروت.

٦٩ ـ «تأسيس النظر»:

تأليف أبي زيد الدبوس الحنفي. مطبعة الخانجي القاهرة سنة ١٣١٩هـ.

٧٠ ـ «التبصير في الدين»:

تأليف الإمام أبي المظفر شاهنور بن طاهر بن محمد الإسفراييني (ت٤٧١هـ).

تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي بمصر والمتنبي ببغداد سنة ١٣١٤هـ.

٧١ ـ «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»:

تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي. مكتبة الجندي سنة ١٩٦٧م.

٧٢ ـ «التتمة على الروض النضير»:

تأليف العباس بن أحمد اليمني الصنعاني. مطبوع مع الجزء الرابع من الروض النضير. الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩هـ.

٧٣ ـ **«تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام»**:
تأليف بدر الدين بن جماعة الكناني (ت٧٧٣هـ). مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٢٣٨٤١/ ب.

٧٤ ـ **«تحفة المحتاج بشرح المنهاج»**:
تأليف ابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ) انظر: حاشية الشرواني على التحفة.

٧٥ ـ **«تحفة المريد على جوهرة التوحيد»**:
تأليف العلامة إبراهيم البيجوري. طبعة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٣٨٨هـ.

٧٦ ـ **«التشريع الجنائي في الإسلام»**:
تأليف عبد القادر عوده ـ مؤسسة الرسالة / بيروت.

٧٧ ـ **«التشريع والفقه في الإسلام تاريخًا ومنهجًا»**:
تأليف مناع خليل القطان. الطبعة الأولى سنة ١٣٩٦هـ نشر مكتبة وهبة بمصر.

٧٨ ـ **«تفسير القرآن العظيم»**:
تأليف الإمام الحافظ ابن كثير (ت٧٧٤هـ) نشر دار الفكر بيروت.

٧٩ ـ **«التفسير الكبير»**:
تأليف الفخر محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ) الطبعة الثانية. دار الكتب العلمية بطهران.

٨٠ ـ **«تكلمة المجموع شرح المهذب»**:
تأليف محمد نجيب المطيعي. نشر زكريا علي يوسف مطبعة الإمام بمصر.

٨١ ـ **«التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة»**:
تأليف الإمام القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، ضبط وتقديم وتعليق محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي أبو ريده ـ دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٣٦٦هـ.

٨٢ ـ **«التيسير والاعتبار والتحوير والاختيار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار»**:
تأليف محمد بن محمد خليل الأسدي ـ دار الفكر العربي سنة ١٩٦٧م.

حرف الجيم

٨٣ ـ **«جامع الأصول في أحاديث الرسول»**:
تأليف الإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري (ت٦٠٦هـ)، تحقيق وتخريج وتعليق عبد القادر والأرناؤوط طبعة سنة ١٣٨٩هـ، نشر وتوزيع مكتبة الحلواني، ومطبعة الملاح، ومكتبة دار البيان / بيروت.

حرف الحاء

٨٤ ـ **«حاشية الأمير الصنعاني على إتحاف المريد»**:
تأليف محمد بن إسماعيل الصنعاني المعروف بالأمير (ت١١٨٢هـ).
انظر: إتحاف المريد.

٨٥ ـ **«حاشية البجيرمي على فتح الوهاب»**:
تأليف سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي الشافعي (ت١٢٢١هـ) وبهامشه فتح الوهاب للأنصاري ـ المكتبة الإسلامية بتركيا.

٨٦ ـ **«حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»**:
تأليف الشيخ محمد بن عرفه الدسوقي (ت١٢٣٠هـ) وبالهامش الشرح الكبير ـ نشر دار الفكر بيروت.

٨٧ ـ **«حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار»**:
في فقه الإمام أبي حنيفة، تأليف محمد أمين الشهير بابن عابدين (١٢٥٢هـ) ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦هـ مطبعة الحلبي وأولاده بمصر.

٨٨ ـ **«حاشية الرملي على أسمى المطالب»**:
تأليف أحمد الرملي (ت١٠٠٤هـ) انظر: أسنى المطالب شرح روض الطالب.

٨٩ ـ **«حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج»**:
تأليف أبي الضياء على الشبراملسي (ت١٠٨٧هـ) انظر: نهاية المحتاج.

٩٠ ـ **«حاشية الشرواني على تحفة المحتاج»**
تأليف الشيخ عبد الحميد الشرواني ومعها حاشية العبادي على التحفة وبالهامش تحفة المحتاج للهيتمي ـ نشر دار صادر.

٩١ ـ **«حاشية قاسم على المسايرة»**:
تأليف زين الدين قاسم الحنفي انظر: المسايرة.

٩٢ ـ **«حاشية ملا على شرح السعد على العقائد»**:
تأليف ملا أحمد (انظر: مجموعة الحواشي البهية).

٩٣ ـ **«حجة الله البالغة»**:
تأليف ولي الله الدهلوي (ت١١٧٦هـ)، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر / بيروت.

٩٤ ـ **«الحريات العامة في الفكر السياسي في الإسلام دراسة مقارنة»**:
تأليف الدكتور عبد الحليم حسن العسيلي ـ دار الفكر العربي / القاهرة سنة ١٩٧٨م.

٩٥ ـ **«الحكم والإدارة في الإسلام»**:
تأليف الدكتور أكرم رسلان ديرانيه / الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ طبعة دار الشروق بجده.

٩٦ ـ **«حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم ومعه حكم مجلس تأديب القضاة الشرعيين على الشيخ علي عبد الرازق»**:
الطبعة الثانية سنة ١٣٤٤هـ نشر المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة.

٩٧ ـ **«الحكومة الإسلامية»**:
تأليف أبي الأعلى المودودي، نقله إلى العربية أحمد إدريس ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٩٧هـ نشر المختار للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة.

٩٨ ـ **«حياة شيخ الإسلام ابن تيمية»**:
تأليف محمد بهجة البيطار / الطبعة الثانية ـ مطبعة المكتب الإسلامي / بيروت.

حرف الخاء

٩٩ ـ **«خلاصة في أصول الإسلام وتاريخه ويشتمل على رسالتين لابن حزم الظاهري»**:
تحقيق أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري وعبد الحليم عويس / مطبعة دار الاعتصام بمصر سنة ١٣٩٧هـ.

١٠٠ ـ **«الخلافة والإمامة ديانة وسياسة»**:
تأليف عبد الكريم الخطيب. الطبعة الثانية سنة ١٣٩٥هـ، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر / بيروت.

١٠١ ـ **«الخلافة وسلطة الأمة»**:
تأليف عبد الغني بك سني. منقول عن التركية. مطبعة دار الهلال بمصر سنة ١٣٤٢هـ ـ ١٩٢٤م.

١٠٢ ـ **«الخلافة والملك»**:
تأليف أبي الأعلى المودودي، تعريب أحمد إدريس، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٨هـ سنة ١٩٧٨م. مطبعة دار القلم بالكويت.

١٠٣ ـ **«الخليفة توليته وعزله»**:
تأليف صلاح الدين دبوس (رسالة دكتوراه) نشر مؤسسة الثقافة الجامعية بالأسكندرية.

حرف الدال

١٠٤ ـ **«الدر المختار شرح تنوير الأبصار»**:
تأليف علاء الدين الحصكفى. مطبوع أعلى الصحائف مع حاشيته للطحطاوي وابن عابدين انظر: حاشية الدر المختار.

١٠٥ ـ **«دراسات في الوظيفة العامة في فرنسا»**:
تأليف الدكتور عبد الحميد حشيش. القاهرة سنة ١٩٦٦م.

١٠٦ ـ **«درر الحكام في شرح غرر الأحكام»**:
تأليف محمد بن فراموز الملا خسرو. القاهرة سنة ١٩٦٢م.

١٠٧ ـ **«الدستور الإسلامي»**:
تأليف أبي بكر الجزائري سنة ١٣٩١هـ نشر المكتب الإسلامي ـ بيروت.

١٠٨ ـ **«الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية»**:
تأليف محمد المبارك ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧هـ، دار الفكر ـ بيروت.

١٠٩ ـ **«الديمقراطية في الإسلام»**:
تأليف عباس محمود العقاد ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤م.

١١٠ ـ **«ديوان المظالم»**:
تأليف الدكتور حمدي عبد المنعم ـ دار الشروق القاهرة سنة ١٩٨٣م.

حرف الراء

١١١ ـ **«الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية طرق توليته مقارنًا بالنظم السياسية المعاصرة»**:
تأليف محمد بن عبد الله الجريوي «رسالة ماجستير مقدمة من المعهد العالي للقضاء».

١١٢ ـ **«الرسالة الخالدة»**:
تأليف عبد الرحمن عزام. طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ القاهرة سنة ١٩٦٤م.

١١٣ ـ **«رسالة الأصول والأحكام»**:
تأليف أبي المعالي حاتم بن عمران بن زهرة (ت٤٩٧هـ). انظر: خمس رسائل إسماعيلية.

١١٤ ـ **«روح الدين الإسلامي»**:
تأليف عفيف عبد الفتاح طبارة. الطبعة الخامسة عشر توزيع دار العلم للملايين ـ بيروت.

١١٥ ـ **«روض الطالب»**:
تأليف إسماعيل بن المقري اليمني. انظر: أسنى الطالب.

١١٦ ـ **«رياسة الدولة في الفقه الإسلامي»**:
تأليف الدكتور محمد رأفت عثمان. نشر دار الكتاب الجامعي سنة ١٣٩٥هـ.

حرف الزاي

١١٧ ـ **«زاد المعاد في هدي خير العباد»**:
تأليف شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي ابن قيم الجوزية. تحقيق وتعليق وتخريج الأحاديث ـ شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط.
الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ. مطبعة مؤسسة الرسالة بيروت.

١١٨ ـ **«زاد المسير في علم التفسير»**:
تأليف ابن الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي (ت٥٩٧هـ). طبعة المكتب الإسلامي / بيروت.
الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥م، ١٣٨٥هـ.

حرف السين

١١٩ ـ **«سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام»**:
تأليف محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني المعروف بالأمير (ت١١٨٢هـ)، نشر المكتبة التجارية بالقاهرة.

١٢٠ ـ **«السلام العالمي والإسلام»**:
تأليف سيد قطب «استشهد سنة ١٩٦٥م» الطبعة الرابعة سنة ١٣٨٥هـ، نشر وتوزيع مكتبة وهبة بالقاهرة.

١٢١ ـ **«السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي»**:
تأليف الدكتور سليمان الطماوي. الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٤م ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

١٢٢ ـ **«السنن الكبرى»**:
تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ) طبعة دار الفكر / بيروت.

١٢٣ ـ **«سنن أبي داود مع حاشيته عون المعبود»**:
تأليف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، (ت٢٧٥هـ) طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
ضبط ومراجعة وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد.

١٢٤ ـ **«سلوك المالك في تدبير الممالك»**:
تأليف شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع.
تحقيق الدكتور حامد ربيعة. القاهرة سنة ١٨٦٩م.

١٢٥ ـ **«السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي»**:
تأليف الدكتور أحمد شلبي. الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٤م طبعة مكتبة النهضة المصرية.

١٢٦ ـ **«السياسة والحكم في الإسلام»**:
بحث للدكتور عبد الحميد أبي سليمان مقدم لندوة الشباب العالمية للدعوة الإسلامية (مطبوع على الآلة الكاتبة).

١٢٧ ـ **«السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية»**:
تأليف الشيخ عبد الوهاب خلاف (ت١٩٥٦م) نشر وتوزيع دار الأنصار بالقاهرة سنة ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

١٢٨ ـ **«السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»**:
تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ).
تحقيق الدكتور علي سامي النشار وأحمد زكي عطية. الطبعة الثانية سنة ١٩٥١م، مكتبة الرياض الحديثة ودار الكاتب العربي.

١٢٩ ـ **«سيرة النبي ﷺ»**:
تأليف أبي محمد عبد الملك بن هشام (ت٢١٣هـ).
مراجعة وضبط وفهرسة الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد بديع، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض.

حرف الشين

١٣٠ ـ **«شرح الأصول الخمسة»**:
تأليف قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ).
تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم المعروف بـ «مانكديم زيدي» (ت٤٣٥هـ) تحقيق وتقديم الدكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى (١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م) مكتبة وهبة بالقاهرة.

١٣١ ـ **«شرح السعد على العقائد النسفية»**:
تأليف سعد الدين بن مسعود بن عمر التفتازاني (ت٧٩١هـ)، الطبعة

الأولى سنة (١٣٣١هـ ـ ١٩١٣م)، نشر الكتبي بمصر. وانظر: مجموع الحواشي البهية.

١٣٢ ـ **«الشرح الكبير»**:

تأليف أبي البركات سيدي أحمد الدردير (ت١٢٠١هـ). انظر: حاشية الدسوقي.

١٣٣ ـ **«شرح كنز الدقائق»**:

تأليف فخر الدين بن عثمان بن علي الزيلعي، القاهرة سنة ١٣١٤هـ.

١٣٤ ـ **«شرح المواقف»**:

تأليف السيد الجرجاني (ت٨١٦) طبعة قديمة ليس فيها ذكر الناشر.

١٣٥ ـ **«شرح النووي على صحيح مسلم»**:

تأليف محي الدين أبي زكريا بن شرف الدمشقي النووي الشافعي (ت٦٧٧هـ)، الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٨هـ دار الفكر ـ بيروت.

١٣٦ ـ **«شرح الهداية» المعروف بـ «الكفاية في شرح الهداية»**:

تأليف جلال الدين الخوارزمي مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٠٤هـ.

١٣٧ ـ **«الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور»**:

تأليف الدكتور عبد الحميد متولي ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة منشأة المعارف بالأسكندرية.

١٣٨ ـ **«الشورى بين النظرية والتطبيق»**:

تأليف قحطان عبد الرحمن الدوري ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، نشر بمساعدة جامعة بغداد.

١٣٩ ـ **«الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية»**:

تأليف مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي (ت١٠٣٣هـ).

تحقيق نجم عبد الرحمن خلف ـ مطبعة دار الفرقان الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.

١٤٠ ـ **«الشيعة والسنة»**:
تأليف إحسان إلٰهي ظهير ـ الطبعة الخامسة سنة ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م ـ نشر دار ترجمان السنة بلاهود بباكستان.

حرف الصاد

١٤١ ـ **«الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة»**:
تأليف أحمد بن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ).
تقديم وتعليق عبد الوهاب عبد اللطيف الطبعة الثانية سنة ١٣٨٥هـ مكتبة القاهرة.

١٤٢ ـ **«ضمانات الموظفين العموميين»**:
رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة.
تأليف إسماعيل زكي سنة ١٩٣٦م.

حرف الضاد

١٤٣ ـ **«ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية»**:
تأليف الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٩٧هـ (رسالة دكتوراه) مؤسسة الرسالة بيروت.

١٤٤ ـ **«ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة»**:
تأليف عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م. دار القلم ـ بيروت.

حرف الطاء

١٤٥ ـ «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»:
تأليف شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية.
(ت٧٥١هـ) ط/ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٤٦ ـ «طريق الاستقامة لمعرفة الإمامة»:
تأليف أبي هاشم ـ هكذا ورد ولم يذكر اسمه كاملاً. (من علياء القرن الثامن الهجري) مخطوط في قسم المخطوطات بالمكتبة المركزية بجامعة الرياض برقم٩ ـ ٢١٦ نظم إسلامية ط. هـ.

١٤٧ ـ «الطريق لعودة الخلافة الراشدة»:
تأليف محمد عبد المنعم رضوان ـ دار الأنصار ـ القاهرة سنة ١٣٩٧هـ.

١٤٨ ـ «طوالع الأنوار»:
تأليف عبد الله عمر البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، وانظر: مطالع الأنظار.

حرف العين

١٤٩ ـ «العبودية»:
تأليف شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي (ت٧٢٨هـ) مطبعة المكتب الإسلامي ـ بيروت.

١٥٠ ـ «العدالة الاجتماعية في الإسلام»:
تأليف سيد قطب إبراهيم ـ الطبعة السادسة سنة ١٣٨٣هـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ بمصر.

١٥١ ـ «عمر بن الخطاب»:
من خلال التفسير القرآني المأثور عنه
تأليف أسماء أبو بكر محمد ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٥٢ ـ «العقائد النسفية»:
تأليف نجم الدين بن عمر بن محمد النسفي (ت٥٣٧هـ)، انظر: شرح السعد على العقائد.

١٥٣ ـ «عقد العمل في الدولة العربية»:
تأليف الدكتور هشام رفعت هاشم ـ الدار القومية للطباعة القاهرة سنة ١٩٦٦م.

١٥٤ ـ «عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة»:
تأليف الدكتور سليمان محمد الطماوي ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦م. دار الفكر العربي ـ القاهرة.

١٥٥ ـ «عمر بن عبد العزيز واليًا وفقيهًا»:
تأليف الدكتور أحمد عبد العزيز عرابي (رسالة دكتوراه) مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر سنة ١٩٨٠م.

١٥٦ ـ «العواصم من القواصم»:
تأليف القاضي أبي بكر بن العربي (ت٥٤٣هـ). تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب ـ طبعة لجنة الشباب المسلم سنة ١٣٧١هـ.

١٥٧ ـ «عيون الأخبار»:
تأليف أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري.
تحقيق طه الزيني ـ القاهرة سنة ١٩٦٧م.

حرف الغين

١٥٨ ـ «غاية المرام في علم الكلام»:
تأليف سيف الدين علي الآمدي (ت٦٣١هـ).
تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ـ نشر لجنة أحياء التراث الإسلامي بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر.

١٥٩ ـ «**غمر عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر**»:
تأليف تقي الدين أبي بكر علي الحموي ـ القاهرة سنة ١٢٩٩هـ.

١٦٠ ـ «**غياث الأمم في التياث الظلم**»:
تأليف إمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت٤٧٨هـ) ـ الطبعة الأولي.
تحقيق ودراسة الدكتور مصطفى حلمي والدكتور فؤاد عبد المنعم ـ دار الدعوة بالأسكندرية.

حرف الفاء

١٦١ ـ «**فتح الباري بشرح صحيح البخاري**»:
تأليف أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) نشر وتوزيع رئاسة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض.

١٦٢ ـ «**فتح الرحمن لطالب آيات القرآن**»:
تأليف زاده فيض الله الحسني المقدسي مطبعة دار الكتي العلمية ـ بيروت.

١٦٣ ـ «**فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**»:
تأليف محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م ـ مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر.

١٦٤ ـ «**فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**»:
تأليف أبي يحيى زكريا بن محمد الأنصاري الشافعي (ت٩٢٥هـ) وبهامشه منهج الطلاب للشارح نفسه مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

١٦٥ ـ «**الفخراني في الآداب السلطانية**»:
تأليف محمد بن علي الشهير بالطقطقي «ابن طبطبا» القاهرة سنة ١٩٤٦م.

١٦٦ ـ **«الفرق بين الفرق»**:
تأليف عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ).
تحقيق محمد محي الدين بن عبد الحميد. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر.

١٦٧ ـ **«الفروق»**:
تأليف أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة دار إحياء الكتب العربية سنة ١٣٤١هـ.

١٦٨ ـ **«الفصل في الملل والأهواء والنحل»**:
تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

١٦٩ ـ **«فضائح الباطنية»**:
تأليف أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ).
تحقيق عبد الرحمن بدوي ـ مؤسسة دار الكتب الثقافية بالكويت.

حرف القاف

١٧٠ ـ **«القاموس المحيط»**:
تأليف محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (ت٨١٧هـ) ـ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للطباعة والنشر / بيروت.

١٧١ ـ **«القانون التأديبي للموظف العام»**:
تأليف الدكتور محمد حسين حمزة ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠م ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

١٧٢ ـ **«قرة عيون الأخبار لتكملة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار»**:
تأليف محمد بن علاء الدين نجل ابن عابد بن الحنفي ـ الطبعة الثانية سنة

١٣٨٦هـ، مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر.

١٧٣ ـ **«القضاء الإسلامي وتاريخه»**:
تأليف إسماعيل حقي فرج الموصل سنة ١٩٤٩م.

١٧٤ ـ **«القواعد في الفقه الإسلامي»**:
تأليف أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب (ت٧٩٥هـ).
مراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٩١هـ ـ نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.

١٧٥ ـ **«القوانين الفقهية»**:
تأليف محمد بن أحمد بن جزي المالكي (ت٧٤١هـ) ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧م ـ نشر دار القلم / بيروت.

١٧٦ ـ **«قوانين الوزارة»**:
تأليف أبي الحسن بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي.
تحقيق الدكتور محمد عبد المنعم فؤاد ـ الأسكندرية سنة ١٩٧٨م.

حرف الكاف

١٧٧ ـ **«كشاف القناع عن متن الإقناع»**:
تأليف منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ) مطبعة أنصار السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٧هـ.

١٧٨ ـ **«الكسب»**:
تأليف محمد بن الحسن الشيباني دمشق سنة ١٩٨٠م.

١٧٩ ـ **«كسب الموظفين وأثره في سلكوهم»**:
تأليف صالح بن محمد الفهد المزيد ـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ مطبعة المدني المؤسسة السعودية القاهرة.

حرف اللام

١٨٠ ـ «لسان العرب»:
تأليف جمال الدين بن مكرم بن منصور (ت٧١١هـ) ـ دار اللسان ـ بيروت.

١٨١ ـ «لسان الحكام في معرفة الأحكام»:
تأليف أبي الوليد إبراهيم الشحنة (ت٨٨٢هـ) القاهرة.

١٨٢ ـ «لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة»:
تأليف إمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت٤٧٨هـ).
تحقيق ودراسة الدكتورة فوقية حسين محمود ـ راجع تحقيق الدكتور محمود الخضري ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٧٥هـ ـ طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

١٨٣ ـ «لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرر المضيئة في عقد الفرق المرضية»:
تأليف محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي الأثري (ت١١٨٨هـ).
الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤هـ ـ مطبعة مجلة المنار الإسلامية بمصر.

حرف الميم

١٨٤ ـ «مآثر الأنافة في معالم الخلافة»:
تأليف أحمد بن عبد الله القلقشندي الشافعي (ت٨٢٠هـ).
تحقيق عبد الستار أحمد فراج ـ طبعة دار الكتب ـ بيروت الطبعة الأولى سنة ١٩٩٤م، وأعيد طبعة بالأوفست سنة ١٩٨٠م.

١٨٥ ـ «المبادئ العامة لإدارة القوى العاملة»:
تأليف الدكتور منصور أحمد منصور ـ طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٩٧٤م.

١٨٦ ـ **«المبادئ العلمية والقانونية للإدارة العامة»**:
تأليف الدكتور محمد عبد الرحيم عنبر ـ مطبعة النهضة المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٧٣م.

١٨٧ ـ **«مبادئ القانون الإداري في الوظيفة العامة»**:
تأليف محمود عاطف البنا ـ دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٩٧٧م.

١٨٨ ـ **«مبادئ القانون الإداري»**:
تأليف الدكتور فؤاد العطار ـ دار النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٧٠م.

١٨٩ ـ **«مبادئ القانون الإداري العربي»**:
تأليف الدكتور محمد فؤاد المهنا ـ مطبعة دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٦٥م.

١٩٠ ـ **«مبادئ القانون الإداري المصري»**:
تأليف الدكتور سليمان محمد الطماوي ـ مطبعة دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٩٦١م.

١٩١ ـ **«مبادئ نظام الحكم في الإسلام»**:
تأليف الدكتور عبد لحميد متولي ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤م مطبعة منشأة المعارف بالأسكندرية.

١٩٢ ـ **«مجمع الأنهر ملتقى الأبحر»**:
تأليف عبد الرحمن شيخ زاده ـ القاهرة سنة ١٨٨٢م.

١٩٣ ـ **«مجمع البيان في تفسير القرآن»**:
تأليف أبي الفضل بن الحسن الطبرسي (من علماء الشيعة الإمامية في القرن السادس الهجري) نشر دار مكتبة الحياة ـ بيروت.

١٩٤ ـ **«مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»**:
تأليف الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيتمي ـ (ت٨٠٧) الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٢هـ ـ دار الفكر العربي ـ بيروت.

١٩٥ ـ **«مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية»** :
ويشتمل على شرح السعد على العقائد النسفية ، وحاشية ملا أحمد على الشرح ، وحاشية خيالي على الشرح ـ مطبعة كردستان العلمية بجمالية مصر .

١٩٦ ـ **«مجموع الرسائل»** :
تأليف حسن البنا ـ طبعة دار الأندلس سنة ١٩٦٥م .

١٩٧ ـ **«مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»** :
جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد ـ مطابع الرياض الطبعة الأولى سنة ١٣٨١هـ .

١٩٨ ـ **«محاضرات في نظام الحكم في الإسلام»** :
تأليف الأستاذ الدكتور عبد العال عطوه ـ محاضرات ألقاها على طلبة قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء سنة ١٣٩٦هـ .

١٩٩ ـ **«محاضرات في نظام الحكم في الإسلام»** :
تأليف الشيخ أحمد الفاضلي ـ مستشار سابق ـ محاضرات ألقاها على طلبة كلية الشريعة والقانون بالأزهر سنة ١٣٩٥هـ .

٢٠٠ ـ **«محاضرة في كمال الدين وشموله»** :
تأليف محمد الأمين الشنقيطي من سلسلة محاضرات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٥هـ مطابع شركة المدينة للطباعة جدة .

٢٠١ ـ **«محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين»** :
تأليف فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ) ـ مذيلاً بكتاب التلخيص على المحصل ـ تأليف نصير الدين الطوسي ، وفي الهامش كتاب أصول الدين للرازي ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣هـ ـ المطبعة الحسينية بمصر .

٢٠٢ ـ **«المحلى»** :
تأليف أبي محمد علي بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) ـ نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت .

٢٠٣ ـ **«مختصر سيرة الرسول ﷺ»**:
تأليف الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ) طبعة الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

٢٠٤ ـ **«مختصر سيرة الرسول ﷺ»**:
تأليف الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٤٢هـ) مطبوع مع المرجع السابق في مجلد واحد.

٢٠٥ ـ **«مختصر منهاج القاصدين»**:
تأليف أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت٧٤٢هـ) الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٤هـ نشر المكتب الإسلامي بيروت.

٢٠٦ ـ **«المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه»**:
تأليف محمد مصطفى شلبي ـ مطبعة دار النهضة العربية بيروت سنة ١٣٨٨هـ.

٢٠٧ ـ **«المرأة بين الفقه والقانون»**:
تأليف الدكتور مصطفى السباعي ـ الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٥هـ ـ نشر المكتب الإسلامي ـ بيروت.

٢٠٩ ـ **«المسامرة بشرح المسايرة»**:
تأليف الكمال بن شريف (ت٩٠٥هـ) ومعه المتن المشروح للكمال بن الهمام، ومعه كذلك حاشية القاسم على المسايرة ـ الطبعة الأولى والثانية سنة ١٣٤٧هـ ـ مطبعة السعادة بمصر.

٢١٠ ـ **«المسايرة في علم الكلام»**:
تأليف الكمال بن الهمام (ت٨٦١هـ) ـ مطبوع مع المرجع السابق.

٢١١ ـ **«المسند»**:
تأليف الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) وبهامشه منتخب كنز العمال للمتقي ـ نشر المكتب الإسلامي ودار صادر بيروت.

٢١٢ ـ «المشروعية الإسلامية العليا»:
تأليف الدكتور علي محمد جريشة (رسالة دكتوراه) الطبعة الأولى سنة ١٣٩٦هـ ـ نشر مكتبة وهبة بمصر.

٢١٣ ـ «المشروعية في النظام الإسلامي»:
تأليف الدكتور مصطفى كمال وصفي ـ مكتبة وهبة بالقاهرة سنة ١٩٧٤م.

٢١٤ ـ «مشكاة المصابيح»:
تأليف ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ـ طبعة المكتب الإسلامي سنة ١٣٨٢هـ ـ دمشق.

٢١٥ ـ «المصابيح في إثبات الإمامة»:
تأليف أحمد حميد الدين الكرماني (ت٤١١).
تحقيق مصطفى راغب ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩م من منشورات حمد ـ ببيروت.

٢١٦ ـ «مصادر الحق في الفقه الإسلامي»:
تأليف عبد الرازق السنهوري ـ نشر المجمع العلمي العربي الإسلامي ـ بيروت سنة ١٩٥٤م.

٢١٧ ـ «مطالع الأنظار»:
تأليف أبي الثناء شمس الدين محمود الأصفهاني (ت٧٤٩هـ) وهو شرح طوالع الأنوار للبيضاوي ـ طبعة قديمة لم يذكر فيها الناشر.

٢١٨ ـ «المعارف»:
تأليف ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ).
تصحيح وتعليق ومراجعة محمد بن إسماعيل الصاوي ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠هـ ـ دار إحياء التراث العربي بيروت.

٢١٩ ـ «معالم أصول الدين»:
تأليف محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ) انظر: هامش كتابه محصل

أفكار المتقدمين والمتأخرين . . . إلى المتقدم ذكره.

٢٢٠ ـ **«معالم في الطريق»**:

تأليف سيد قطب إبراهيم ـ بيروت سنة ١٩٦٧م.

٢٢١ ـ **«المعتمد في أصول الدين»**:

تأليف القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت٤٥٨هـ) القسم الخاص بالإمامة مطبوع ضمن نصوص الفكر السياسي الإسلامي «الإمامة عند أهل السنة» جمع يوسف أيبش نقله عن النسخة الخطية الفريدة بالمكتبة الظاهرية بدمشق ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦م ـ مطبعة دار الطليعة ـ ببيروت.

٢٢٢ ـ **«معجزة الإسلام عمر بن عبد العزيز»**:

تأليف خالد محمد خالد ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧م ـ مطبعة دار المعارف بالقاهرة.

٢٢٣ ـ **«المعجم المفهرس لألفاظ القرآن»**:

وضع فؤاد عبد الباقي ـ دار الكتب المصرية سنة ١٩٦٤م.

٢٢٤ ـ **«المغني»**:

تأليف موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت٦٣٠هـ) ومعه الشرح الكبير لشمس الدين بن قدامة المقدسي (ت٦٨٢هـ) ـ مطبعة دار الكتاب العربي سنة ١٣٩٢هـ.

٢٢٥ ـ **«المغني في أبواب التوحيد والعدل»**:

تأليف قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي الهمذاني (ت٤١٥هـ) تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٢٢٦ ـ **«مقاصد الشريعة الإسلامية»**:

تأليف محمد الطاهر عاشور تونس سنة ١٣٦٦هـ.

٢٢٧ ـ «مقالات الأشعريين واختلاف المصلين»:
تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٣٠هـ).
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٨٩هـ ـ مطبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٢٨ ـ «مقدمة ابن خلدون»:
تأليف عبد الرحمن بن خلدون المغربي (ت٨٠٨هـ) مطبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

٢٢٩ ـ «الملل والنحل»:
تأليف محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت٤٥٨هـ) ـ تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه بالقاهرة سنة ١٣٨٧هـ، ١٩٦٨م.

٢٣٠ ـ «من أصول الفكر الإسلامي»:
تأليف الدكتور محمد فتحي عثمان ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٩١هـ ـ مؤسسة الرسالة.

٢٣١ ـ «من توجيهات الإسلام»:
تأليف محمود شلتوت ـ القاهرة سنة ١٩٥٩م.

٢٣٢ ـ «منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال»:
تأليف علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي ـ مطبوع على هامش مسند الإمام أحمد بن حنبل.

٢٣٣ ـ «المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ»:
لمجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية الحراني الشهير بابن تيمية ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٩٣هـ طبعة دار الفكر ـ بيروت.

٢٣٤ ـ «منهاج الإسلام في الحكم»:
تأليف محمد أسد، تعريب منصور محمد ماضي ـ الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٧م، ومطبعة دار العلم للملايين / بيروت.

٢٣٥ ـ «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»:
تأليف أبي العباس تقي الدين أحمد ابن عبد الحليم الحراني الدمشقي الحنبلي (ت٧٢٨هـ) دار الكتب العلمية بيروت.

٢٣٦ ـ «منهاج الطالبين وعمدة المفتين»:
تأليف أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (ت٦٧٦هـ) مطبعة مصر سنة ١٢٩٥هـ.

٢٣٧ ـ «منهاج اليقين شرح كتاب أدب الدنيا والدين»:
تأليف أويس وفا بن محمد بن أحمد بن خليل الأرزنجاني الشهير بخان زاده ـ دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٠هـ.

٢٣٨ ـ «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»:
تأليف أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي ـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ.
تحقيق محمد رشاد سالم ـ مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٢٣٩ ـ «المهذب»:
تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ـ القاهرة سنة ١٩١٤م.

٢٤٠ ـ «منهج الطلاب مختصر منهاج الطالبين»:
اختصار أبي يحيى زكريا بن محمد الأنصاري (انظر: فتح الوهاب).

٢٤١ ـ «الموظف العام في الفقه والقضاء»:
تأليف الدكتور محمد حامد الجمل ـ القاهرة سنة ١٩٥٨م.

٢٤٢ ـ «المواقف في علم الكلام»:
تأليف عضد الملة والدين ابن عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، مطبعة دار العلوم لصاحبها إبراهيم الدسوقي عطية وأحمد محمد الحنبولي.

حرف النون

٢٤٣ ـ «نظام الحكم في الإسلام»:
تأليف تقي الدين النبهاني ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٧٢هـ من مطبوعات حزب التحرير.

٢٤٤ ـ «نظام الحكم في الإسلام»:
تأليف الدكتور محمد عبد الله العربي ـ دار الفكر ـ بيروت.

٢٤٥ ـ «نظام الحكم في الإسلام»:
تأليف الدكتور محمد يوسف موسى ـ الطبعة الثانية مطبعة دار الكتاب العربي ـ القاهرة.

٢٤٦ ـ «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي»:
تأليف ظافر القاسمي الطبعة الثانية سنة ١٣٩٧هـ ـ مطبعة دار النفائس ـ بيروت.

٢٤٧ ـ «نظام الحكومة النبوية» المسمى «التراتيب الإدارية»:
تأليف عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني ـ مطبعة دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٤٨ ـ «نظام الحياة في الإسلام»:
تأليف أبي الأعلى المودودي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

٢٤٩ ـ «نظام الخلافة في الفكر الإسلامي»:
تأليف الدكتور مصطفى حلمي (رسالة ماجستير) مطبعة دار الأنصار بالقاهرة.

٢٥٠ ـ «النظام السياسي في الإسلام»:
تأليف الدكتور عبد الكريم عثمان ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨ دار الإرشاد.

٢٥١ ـ «النظريات السياسية الإسلامية»:
تأليف الدكتور محمد ضياء الدين الريس ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٧م مكتبة الأنجلو بمصر.

٢٥٢ ـ **«نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور»**:
تأليف أبي الأعلى المودودي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت سنة ١٣٨٩هـ.
٢٥٣ ـ **«نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية»**:
تأليف الدكتور أحمد صبحي ـ نشر دار المعارف بمصر.
٢٥٤ ـ **«نظرية التكليف وآراء القاضي عبد الجبار الكلامية»**:
تأليف الدكتور عبد الكريم عثمان (رسالة دكتوراه) طبعة مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٩٦٨م.
٢٥٥ ـ **«نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع»**:
تأليف المستشرق الفرنسي هنري لاووست.
ترجمة محمد عبد العظيم علي.
تقديم وتعليق د. مصطفى حلمي، نشر دار الأنصار بالقاهرة.
٢٥٦ ـ **«نظرية العقد»**:
تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق محمد حامد الفقي مطبعة السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.
٢٥٧ ـ **«نظرية الكفاية في الوظيفة العامة»**:
تأليف الدكتور حمدي أمين عبد الهادي ـ مطبعة دار الفكر العربي ـ القاهرة سنة ١٩٦٦م.
٢٥٨ ـ **«النظم الإسلامية»**:
تأليف الدكتور صبحي الصالح ـ الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٨م ـ نشر دار العلم للملايين ـ بيروت.
٢٥٩ ـ **«نظم الحكم والإدارة في الشريعة والقوانين الوضعية»**:
تأليف المستشار علي علي منصور ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٩١هـ دار الفتح للطباعة والنشر.

٢٦٠ ـ **«نهاية الأقدام في علم الكلام»**:
تأليف أبي الفتح محمد بن أبي بكر الشهرستاني (ت٥٤٨هـ).
تحرير وتصحيح ألفرد جيوم.

٢٦١ ـ **«نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»**:
تأليف محمد بن أحمد الرملي (ت١٠٠٤هـ) وبهامشه حاشية الشبراملسي على النهاية طبعة سنة ١٢٩٢هـ.

٢٦٢ ـ **«نهج البلاغة»**:
جمع الشريف الرضى (ت٤٠٦هـ) شرح الشيخ محمد عبده نشر دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

٢٦٣ ـ **«نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار»**:
تأليف محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

حرف الواو

٢٦٤ ـ **«الوثائق السياسية والإدارية للعصر العباسي الأول»**:
تأليف الدكتور محمد ماهر حماد ـ الطبعة الأولى سنة ١٢٣٩٩هـ ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

٢٦٥ ـ **«الوجيز في فقه الشافعي»**:
تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ـ القاهرة سنة ١٣١٧.

٢٦٦ ـ **«الوحدة الإسلامية»**:
تأليف محمد أبي زهرة (ت١٣٩٤هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣٩٧هـ ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت.

٢٦٧ ـ **«الوحي المحمدي»**:

تأليف محمد رشيد رضا (ت١٣٥٤هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣٩١هـ ـ المكتب الإسلامي بيروت.

٢٦٨ ـ **«الوزراء والكتاب»**:

تأليف محمد بن عبد الله بن عيدروس الجهشباري القاهرة سنة ١٩٣٨م.

٢٦٩ ـ **«الولاية على النفس في الشريعة الإسلامية والقانون»**:

تأليف الدكتور صالح جمعة ـ بغداد سنة ١٩٧٦م.

* * *

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

الافتتاحية

الباب الأول: في الخلافة والإمامة

الفصل الأول: نصب الإمام

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الباب الثاني: في البيعة

الفصل الأول: عن حقيقة البيعة وشروطها

الفصل الثاني: في ولاية العهد

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

(الوظيفة العامة)

الموضوع الصفحة

* * *


طبعت بمطابع دار طيبة - الرياض السويدي
شارع عبدالملك بن هشام - ت: ٤٢٨٣٨٤٠